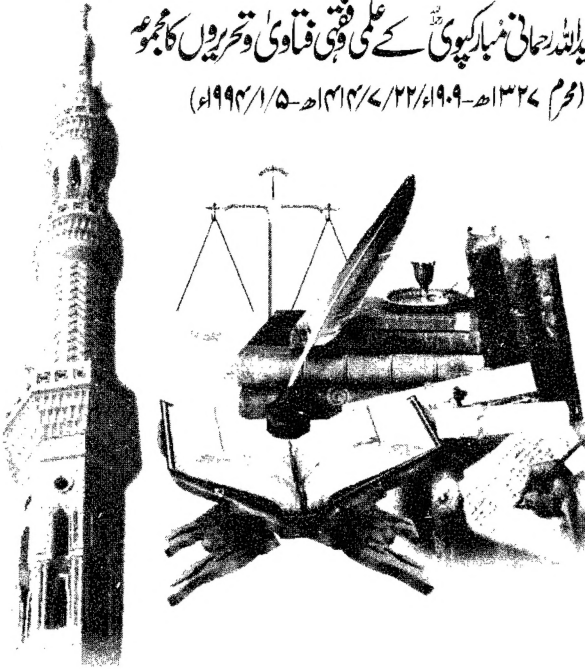
جلد اول

فتاویٰ شیخ الحدیث مبارکپوری رحمہ اللہ

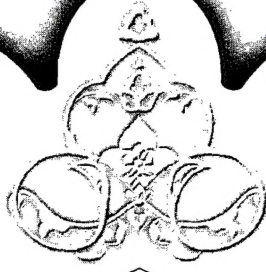
علامہ عبید اللہ رحمانی مبارکپوری کے علمی فقہی فتاویٰ و تحریروں کا مجموعہ
(محرم ۱۳۲۷ھ - ۱۹۰۹ء / ۲۲/۷/۱۴۱۴ھ - ۵/۱/۱۹۹۴ء)

جمع و ترتیب:
فواز عبد العزیز عبید اللہ مبارکپوری

اہتمام و تقدیم
اصغر علی امام مہدی سلفی

تقریظ
ابو الحسن مبشر احمد ربانی

دار الابلاغ
DARULIBLAGH

www.KitaboSunnat.com

دار الابلاغ پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز لاہور پاکستان
042-37361428-0300-4453358

کتاب و سنت کی اشاعت کا مثالی ادارہ

فتاویٰ شیخ الحدیث مبارکپوری رحمہ اللہ
جلد اول

جمع وترتیب: .... فواز عبدالعزیز عبیداللہ مبارکپوری

اہتمام وتقدیم .... اصغر علی امام مہدی سلفی

تقریظ .... ابوالحسن مبشر احمد ربانی

اشاعتِ اوّل .... اکتوبر 2014ء

دار الابلاغ پبلشرز اینڈ ڈسٹری بیوٹرز
رحمٰن مارکیٹ، غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
0300-4453358, 042-37361428

ضروری نوٹ: اللہ تعالیٰ کے فضل وکرم اور انسانی بساط وطاقت کے مطابق ہم نے اس کتاب کی کمپوزنگ، پروف ریڈنگ خاص طور پر عربی عبارات میں تصحیح اغلاط میں پوری طرح احتیاط کی ہے۔ لیکن پھر بھی بشری تقاضے کے تحت اگر کوئی غلطی رہ گئی ہو تو ازراہِ کرم مطلع فرمائیں۔ آئندہ ایڈیشن میں اس کا ازالہ کر دیا جائے گا۔ ان شاء اللہ (ادارہ)

فہرست مضامین

کتاب الایمان والعقائد والاعتصام بالکتاب والسنة

كتاب الطهارة

كتاب المساجد: باب تعمير المساجد

باب اوقاف المساجد

باب آداب المساجد

کتاب الصلوٰۃ

باب الاذان

باب الامامۃ

باب الجماعة

باب الوتر والقنوت

باب الجمعة

باب العیدین

کتاب الجنائز

حرفِ تمنا

امت رہنمائی کے لیے بیتاب و بیقرار ہے!

ایک مسلمان اپنی دنیا و آخرت کو کامیاب و کامران بنانے کے لیے ہمیشہ کوشاں، رہتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کے ہر لمحہ کو ایسے مبارک طریقے سے گزارنا چاہتا ہے کہ جس سے اس کا رب کریم راضی ہوجائے۔ وہ کسی بھی صورت میں اپنے خالق و مالک کو ناراض کر کے گناہ کا مرتکب نہیں ہونا چاہتا۔ اس جذبہ کے تحت وہ اپنے ہر پیش آنے والے مسئلہ میں شریعت کی راہنمائی جاننے کے لیے ہمیشہ علمائے دین سے رابطہ میں رہتا ہے۔ اسی طرح پاک و ہند کے مسلمانوں نے ایک عرصہ تک اپنے دینی مسائل کے حل کے لیے برصغیر کے بلند پایہ عالم دین حامئ توحید وسنت اور قاطعِ شرک و بدعت مولانا عبید اللہ مبارکپوری رحمہ اللہ سے رابطہ کیے رکھا اور ان سے انسانی زندگی میں پیش آنے والے گھمبیر مسائل کا حل قرآن وسنت کی روشنی میں طلب کرتے رہے۔

مولانا مبارکپوری رحمہ اللہ سے جن مسائل میں راہنمائی طلب کی گئی تھی ان سب کو فواز عبد العزیز عبید اللہ مبارکپوری نے جمع کر کے مرتب کردیا۔ مولانا اصغر علی امام مہدی سلفی نے اس پر مبسوط مقدمہ لکھا۔ مفتیٔ پاکستان، عالم باعمل، فاضل نوجوان محترم جناب ابوالحسن مبشر احمد ربانی حفظہ اللہ نے اس پر ایک مفید و جامع تقریظ لکھی ہے۔ ایک عرصہ کی عرق ریزی اور محنت شاقہ کے بعد اب یہ تمام سوال و جواب ''فتاویٰ شیخ الحدیث مبارکپوریؒ'' کی شکل میں ایک ایسا شاہکار معرض وجود میں آ گیا ہے کہ جس سے امت محمدیہ رہتی دنیا تک اپنی علمی پیاس بجھاتی رہے گی اور اپنی علمی وفقہی تشنگیوں کی سیرابی کا کام لیتی رہے گی۔

یقیناً یہ ''فتاویٰ شیخ الحدیث'' مولانا عبید اللہ رحمانی مبارکپوری رحمہ اللہ کی علمی فقہی، فتاویٰ اور نادر و نایاب تحقیقی تحریروں کا ایک ایسا مہکتا گلدستہ ہے جو برصغیر کے علمی حلقوں کو اپنی خوشبو سے ہمیشہ مہکائے رکھے گا۔ یہ فتاویٰ یقیناً ہر طالب علم، عالم دین، مفتی و استاد، شیخ الحدیث اور ایک عام انسان کے لیے بھی اس عارضی و ناپائیدار زندگی کی صحیح سمت قائم کرنے کے لیے مینارہ نور ثابت ہوگا۔ ان شاء اللہ پاکستان میں سب سے پہلی بار اسے شائع کرنے کا اعزاز دارالابلاغ کو حاصل ہورہا ہے۔ دعا کریں اللہ کریم ہماری ان کوششوں وکاوشوں کو قبول کر کے اپنی رضا کا سرٹیفکیٹ ہمارا نصیبہ بنادے۔ آمین یارب العالمین

خادم کتاب وسنت

محمد طاہر نقاش

یکم رمضان ۲۰۱۴ء لاہور

مقدمہ:

دین صرف کتاب وحکمت (قرآن وسنت) کا نام ہے

از: ابوالحسن مبشر احمد ربانی حفظہ اللہ

دین اسلام وحی الٰہی پر مبنی ہے اور وحی کتاب وسنت پر مشتمل ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ اَنۡزَلَ اللّٰهُ عَلَيۡكَ الۡكِتٰبَ وَالۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُنۡ تَعۡلَمُ ؕ وَكَانَ فَضۡلُ اللّٰهِ عَلَيۡكَ عَظِيۡمًا ۝﴾

(النساء: ٤/ ١١٣)

''اور اللہ نے تجھ پر کتاب وحکمت کو نازل کیا ہے اور تجھے وہ کچھ سکھایا جو تو نہیں جانتا تھا اور ہمیشہ سے اللہ کا تجھ پر بہت بڑا فضل رہا ہے۔''

ایک اور مقام پر فرمایا:

﴿وَّاذۡكُرُوۡا نِعۡمَتَ اللّٰهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَاۤ اَنۡزَلَ عَلَيۡكُمۡ مِّنَ الۡكِتٰبِ وَالۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُمۡ بِهٖ ؕ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعۡلَمُوۡۤا اَنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَىۡءٍ عَلِيۡمٌ ۝﴾ (البقرة: ٢/ ٢٣١)

''اور تم اپنے اوپر اس اللہ کی نعمت یاد کرو اور اس کو بھی جو اس نے کتاب وحکمت سے تم پر نازل کیا ہے۔ وہ تمہیں اس کے ساتھ نصیحت کرتا ہے اور اللہ سے ڈرو اور جان لو کہ اللہ ہر چیز کو خوب جاننے والا ہے۔''

ان دونوں آیات کریمہ سے واضح ہوا کہ اللہ نے نبی کریم ﷺ پر کتاب وحکمت نازل کی ہے اور جس طرح کتاب پڑھی جاتی ہے حکمت بھی اسی طرح پڑھی جاتی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿وَاذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلٰى فِىۡ بُيُوۡتِكُنَّ مِنۡ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالۡحِكۡمَةِ ؕ﴾ (الاحزاب: ٣٣/ ٣٤)

''اور تمہارے گھروں میں اللہ کی جن آیات اور حکمت کی تلاوت کی جاتی ہے انہیں یاد کرو۔''

اس آیت کریمہ میں آیات اللہ کے ساتھ پڑھی جانے والی دوسری چیز الحکمۃ ذکر فرمائی۔ امام عبد الرزاق اپنی تفسیر میں بطریق معمر عن قتادہ بیان کرتے ہیں کہ:

"﴿وَاذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلٰى فِىۡ بُيُوۡتِكُنَّ مِنۡ اٰيٰتِ اللّٰهِ وَالۡحِكۡمَةِ ؕ﴾ قَالَ: اَلْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ." [1]

''یعنی آیات والحکمۃ کا معنی: القرآن والسنۃ ہے۔'' (نیز دیکھیں: صحیح البخاری کتاب التفسير سورة الاحزاب قبل ح (٤٧٨٦)، تفسير ابن جرير طبرى ٢٢/ ٩، كتاب الزهد لابن المبارك ص ٢٢، تفسير قرطبى ١٤/ ١٨٤، تفسير فتح القدير ٤/ ٢٨٠، تفسير ابن كثير ٣/ ٤٨٦، مدارج السالكين لابن القيم ٢/ ٤٧٩، تفسير الكشاف، البحر المحيط، الأمر بالتباع للسيوطى، احكام القرآن للشافعى)

امام شافعی فرماتے ہیں:

[1] تفسير عبد الرزاق ٣/ ٣٩ (٢٣٤٢).

"فَذَكَرَ الْكِتَابِ وَهُوَ الْقُرْآنُ، وَذَكَرَ الْحِكْمَةَ، فَسَمِعْتُ مَنْ أَرْضَى مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ يَقُوْلُ: اَلْحِكْمَةُ: سُنَّةُ رَسُوْلِ اللهِ، وَهَذَا يُشْبِهُ مَا قَالَ. وَاللهُ أَعْلَمُ." [1]

''چنانچہ ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ایک کتاب کا ذکر کیا ہے جو قرآن ہے اور حکمت کا ذکر کیا ہے، میں نے قرآن کریم کا علم رکھنے والوں میں سے سب سے زیادہ پسندیدہ لوگوں سے سنا ہے کہ الحکمۃ سے مراد سنت رسول ﷺ ہے اور یہ بات اللہ کے فرمان کے زیادہ مشابہ ہے۔'' واللہ اعلم

اس کے بعد امام شافعی فرماتے ہیں: ''کیونکہ قرآن مجید کے ذکر کے بعد حکمت کا ذکر کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کتاب وحکمت کی تعلیم کے ذریعہ اپنی مخلوق پر اپنا احسان بیان فرمارہا ہے لہٰذا یہاں سنت رسول اللہ ﷺ کے سوا کسی دیگر چیز کو حکمت کہنا جائز نہیں۔'' واللہ اعلم

اور یہ اس لیے کہ حکمت کتاب اللہ کے ساتھ متصلاً مذکور ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی اطاعت فرض کی ہے اور آپ کے حکم کی پیروی کو لازمی قرار دیا ہے۔ پس کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے سوا کسی کے قول کو فرض نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر ایمان لانے کو اپنے اوپر ایمان لانے کے ساتھ ملا کر بیان کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسول اللہ ﷺ کی سنت ہی قرآن پاک کے خاص وعام معنی مراد لینے کی راہنمائی کرتی ہے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ساتھ ہی حکمت کا ذکر کیا اور حکمت کو کتاب کے تابع بنایا۔ اپنے رسول کے سوا دوسری مخلوق میں سے کسی کو یہ شرف عطا نہیں کیا۔ [2]

لہٰذا ''دین'' صرف کتاب وحکمت، قرآن وسنت کا نام ہے۔ اسی دین کی حفاظت وصیانت کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے خود اٹھایا ہے، اور اسے کتابت وحفظ کی صورت میں محفوظ ومصئون بنادیا اور امت مسلمہ میں بڑے بڑے ذی وقار ایسے اصحاب العلم پیدا فرمائے جنہوں نے اس دین حنیف کی خدمت عالیہ میں اپنی حیات مستعار کو وقف کردیا، اور اس کی تفسیر وتوضیح اور مطالب ومفاہیم کی عقدہ کشائی میں کوئی کسر نہیں چھوڑی، اور اس کے حصول کے لیے بے شمار ممالک وبلاد کے تھکا دینے والے سفر طے کیے اور جانگسل سفری صعوبتوں اور مسافتوں کو بالائے طاق رکھ کر محنت ہائے شاقہ سے کام لیا۔

خدمت کتاب وحکمت، یعنی قرآن وسنت ایک ایسا انمٹ اور لازوال عمل ہے جس میں بڑے بڑے فقہاء محدثین ومفسرین اور مؤرخین نے غوطہ زن ہوکر انمول موتی جمع کیے اور شائقین دین حنیف کے لیے اس گلشن ذی وقار میں گل چینی کرکے ازھارِ متناثرہ جمع کردیے، اور اس گلستان حدیث وسنت میں ہمیں کہیں امام مالک وامام شافعی اور امام احمد وامام اسحاق بن راھویہ رحمہم اللہ دکھائی دیتے ہیں اور کہیں امام حمیدی، امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداود، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابن ماجہ، امام دارقطنی، امام دارمی، امام بیہقی، امام حاکم، امام ابن خزیمہ، امام ابن حبان، امام بزار رحمہ اللہ وغیرہم جیسے آفتاب جہاں تاب اور رشد وہدایت کا چشمہ صافی نظر آتے ہیں اور انہیں فقہاء محدثین ومفسرین کے سلسلہ مروارید کی سنہری کڑیوں میں سے قریب دور کے عظیم محدث وفقیہ، شارح حدیث، علامہ دوراں، جامع المعقول والمنقول، نمونہ سلف حضرت مولانا عبید اللہ رحمانی مبارکپوری رحمہ اللہ ہیں۔ جنہوں نے کتاب وسنت کی خدمت میں اپنی زندگی کو وقف کررکھا تھا اور شرعی احکام کے استنباط واستخراج پر مشتمل، علم ومعرفت کا خزینہ، اسرار وحکم کا دفینہ اور معلومات وآگہی کا

---

[1] الرسالة، رقم: ٢٥٢، ٢٥٣.
[2] الرسالة فقره نمبر ٢٥٤-٢٥٧.

زود زرینہ، مرعاۃ المفاتیح، شرح مشکوٰۃ المصابیح اور مقالات و فتاویٰ پر مشتمل علمی اور فقہی تحریروں کا مجموعہ انسانی راہنمائی کے لیے چھوڑ کر اس دار فانی سے رخصت ہوئے۔ زیر نظر فتاویٰ محدث مبارکپوریؒ کا ایسا شاہکار ہے جس کا حسن و جمال قلب و نگاہ کو طراوت و تازگی اور جویانِ حق و صداقت کو لازوال سیرابی عطا کرتا ہے اور مولانا مبارکپوریؒ کے نوکِ قلم سے نکلا ہوا ایسا گوہر نایاب تحقیق و تدقیق کا ماہ تاب اور فقہی نوادر کا منور آفتاب ہے، جو طلبائے علم کی علمی پیاس کو خوب سے خوب کر بجھاتا ہے اور بھٹکی ہوئی انسانیت اور گم شدہ راہ افراد کے لیے مشعل نور اور ذہن و قلب کا سرور ہے، جو اپنے دامن میں وحی الٰہی کے پُرنور موتیوں کو سموئے ہوئے ہے۔ یہ فتاویٰ علماء و طلباء کے لیے یکساں مفید ہے اور اسے ہر مکتب و مدرسہ اور گھر کی زینت ہونا چاہیے۔ اخطا و زلل سے مبراً و منزہ تو اللہ تعالیٰ کی ہستی ہے۔ انسان بہرحال خطا کا پتلا ہے اور محمد کریم ﷺ کی ہستی کے سوا ہر شخص کی بات کو لیا بھی جاسکتا ہے اور ترک بھی کیا جاسکتا ہے جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا مشہور مقولہ ہے۔ ❶

اللہ تعالیٰ کا اہلحدیث پر خاص احسان ہے کہ یہ علمائے حق کا احترام و اکرام بھی لازم سمجھتے ہیں اور دلیل و برہان کے ساتھ اختلاف بھی کرتے ہیں اور اگر کسی عالم سے مسئلہ کے استنباط و استخراج میں خطا سرزد ہوجائے تو اسے معذور جان کر صحیح دلیل کی پیروی کرتے ہیں۔ امام ابوبکر بن ابوداود رحمہ اللہ نے کیا ہی خوب فرمایا:

وَدَعْ عَنْكَ آرَاءَ الرِّجَالِ وَقَوْلَهُمْ ۔۔۔ فَقَوْلُ رَسُوْلِ اللّٰهِ اَزْكٰى وَأَشْرَحُ

وَلَاتَكُ مِنْ قَوْمٍ تَلَّهُوا بِدِيْنِهِمْ ۔۔۔ فَتَطْعَنَ فِى أَهْلِ الْحَدِيْثِ وَتَقْدَحُ

''یعنی تو لوگوں کی آراء (جن کی کتاب و سنت میں کوئی سند نہیں) اور اقوال کو ترک کردے رسول اللہ ﷺ کا فرمان سب سے زیادہ پاکیزہ اور واضح ہے۔ اور اے طالب حق! تو ایسی قوم میں سے نہ ہوجا جنھوں نے اپنے دین سے غفلت برتی پھر اہل الحدیث میں طعن و تشنیع اور جرح و قدح کرنے لگ جاتے ہیں۔'' ❷

اس کے بعد امام ابوبکر بن ابی داود فرماتے ہیں:

"هٰذَا قَوْلِي، وَقَوْلُ أَبِي، وَقَوْلُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَقَوْلُ مَنْ أَدْرَكْنَا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَمَنْ لَمْ نُدْرِكْ مِمَّنْ بَلَغَنَا عَنْهُ فَمَنْ قَالَ غَيْرَ هٰذَا فَقَدْ كَذَبَ."

''یہ میرا، میرے باپ ابوداود، احمد بن حنبل اور جن اہل العلم کو ہم نے پایا اور جن کو ہم نے نہیں پایا ان لوگوں سے جن کا قول ہم تک پہنچا سب کا قول ہے، جو شخص اس کے علاوہ کہے وہ جھوٹا ہے۔'' ❸

امام ابن القیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

يَا مُبْغِضًا أَهْلَ الْحَدِيْثِ وَشَاتِمًا ۔۔۔ أَبْشِرْ بِعَقْدِ وَلَايَةِ الشَّيْطَانِ ❹

''اے اہل الحدیث سے بغض رکھنے والے اور طعن و تشنیع کرنے والے تو شیطان کی دوستی کے عقد کے ساتھ خوش ہوجا۔''

---

❶ ارشاد السالك لابن عبد الهادى ١/ ٢٢٧.
❷ توضيح المقصود فى نظم ابن أبى داؤد، ص ١٣-١٢.
❸ توضيح المقصود فى نظم ابن ابى داؤد، ص: ١٣.
❹ قصيده نونيه، ص ٣٢٠.

لہٰذا جو لوگ اہل الحدیث پر طعن و تشنیع کرتے اور اقوال الرجال اور آراء کو دین بناتے ہیں وہ شیطان کے دوست اور ساتھی ہیں۔

اہل الحدیث کا مسلک اور طریقہ یہ ہے کہ کتاب وسنت کے دلائل کے ساتھ مسائل و احکام کو مرتب کرنا ہے اور یہ لوگ افراد کی کتاب و سنت سے خالی آراء کو وقعت نہیں دیتے لیکن جب اصحاب الآراء قوی ومحکم دلائل کا سامنا نہیں کر پاتے تو اہل الحدیث پر طعن و تشنیع کا بازار گرم کر دیتے ہیں اور حدیث دشمنی پر اتر آتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کے مزعومہ فقہاء نے جو کچھ سمجھا، کہا اور لکھا وہی دین ہے۔ ان کے لیے انور شاہ کاشمیری کا یہ قول باعث عبرت ہے:

"فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الدِّيْنَ كُلَّهُ فِي الْفِقْهِ بِحَيْثُ لا يَبْقَى وَرَاءَهُ شَيْئٌ فَقَدْ حَادَ عَنِ الصَّوَابِ))

(فیض الباری ۲/ ۱۰، ط: مکتبہ حقانیہ پشاور)

"جس نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ دین سارا فقہ میں ہے کہ اس کے علاوہ کچھ باقی نہیں تو یقیناً وہ جادہ مستقیم سے ہٹ چکا ہے۔"

لہٰذا بعض افراد کا اپنی مصنوعی فقہ کو ہی دین سمجھ بیٹھنا اور اس کے سوا کا انکار ہی کرتے چلے جانا جیسا کہ بعض افراد کا وطیرہ ہے، جو کسی طرح بھی قابل تحسین نہیں ہے بلکہ ان کے رویے سے انکار حدیث کے سوتے پھوٹتے ہیں اور لوگ حدیث کا انکار کر کے بے دین بنتے چلے جاتے ہیں۔ الحمد للہ والمنۃ اہل الحدیث کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے صراط مستقیم کی عظیم شاہراہ پر ڈال دیا ہے جس کی منزل سوائے جنت کے اور کچھ نہیں، اور پوری کائنات کے افراد پر رسول اکرم، سید الاولین والآخرین، امام الانبیاء والمرسلین امام کائنات محمد رسول اللہ ﷺ کی برتری کے عقیدتاً وعملاً معترف ہیں اور جہاں پر رسول اللہ ﷺ کی صحیح وحسن حدیث مل جاتی ہے کسی فرد و بشر کی طرف مڑ کر پلٹنا اور دیکھنا بھی گوارہ نہیں کرتے اور اپنے تمام عقائد و احکام میں قرآن حکیم اور حدیث رسول کو ہی بنیاد ٹھہراتے ہیں۔

مولانا عبید اللہ مبارکپوری رحمہ اللہ نے بھی اسی بات کو مدنظر رکھا اور فتاویٰ و مقالات مرتب فرمائے اور اپنی بھرپور مساعی کو بروئے کار لا کر حتیٰ الامکان مسائل احکام کو دلائل سے مبرھن فرمایا پھر بھی اگر کہیں کوئی خطا سرزد ہوگئی تو ہم اللہ تعالیٰ سے عفو و درگزر کا دست سوال دراز کرتے ہیں کہ وہ سب کی خطاؤں کو معاف فرمائے اور انہیں حسنات میں بدل دے اور قیامت والے دن اپنے نبی محمد مصطفیٰ ﷺ کے ساتھ حوضِ کوثر پر اکٹھا فرمائے۔ آمین یا رب العالمین

آخر میں ان تمام دوست احباب خصوصاً محترم المقام فاضل نوجوان مولانا طاہر نقاش حفظہ اللہ کے لیے دعا گو ہوں کہ اللہ کریم ان کی محنتوں اور کاوشوں کو درجہ قبولیت پر فائز کر دے اور دینی کتب کی اشاعت و ترویج کو نجات کا وسیلہ و ذریعہ بنا دے اور اپنے اکابر و اسلاف کی علمی میراث کو محفوظ و مصئون کرنے اور شائع کر کے مختلف بلاد و امصار اور دنیا کے ان اقطار میں پہنچانے کی توفیق بخشے۔

ابوالحسن مبشر احمد ربانی عفا اللہ

رئیس مرکز الحسن ۸۸۲ بی بلاک

سبزہ زار لاہور ۲۵/ ۶/ ۲۰۱۴ (۲۶/ ۸/ ۱۴۳۵ھ)

مقدمہ

از: (مولانا) اصغر علی امام مہدی سلفی

علامہ زمان ومحدث دوراں ولی کامل شیخ الحدیث عبیداللہ بن عبدالسلام الرحمانی المبارکپوری کی علمی دینی شخصیت محتاج تعارف نہیں ہے۔ آپ کی تصنیفات کی فہرست طول وطویل نہیں ہے مگر جو کچھ ہے شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ خصوصا مرعاۃ المفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح مبسوط مرکز اور جامع ہونے کے ساتھ گوناگوں خصوصیات اور متنوع امتیازات کی حامل ہے۔ اوراس میں آپ کی شخصیت پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے۔

زیرنظر سطور آپ کی بعض ان تحریروں پر بطور مقدمہ وتمہید کے لکھے جارہے ہیں جو مختلف اوقات میں آپ نے بطور فتاوی جاری فرمائے۔ یا کسی پیش آمدہ موضوع پر خامہ فرسائی کی۔ یا بطور عام سوال کے جواب میں کسی نے آپ کی طرف رجوع کیا، یا آپ نے حالات وظروف کے تناظر میں مقالہ ومضمون کی شکل میں تحریر فرمایا۔ یا علمی طور پر بعض معاصرین سے علمی مباحثہ یا محاسبہ کا معاملہ موضوع پر درپیش ہوا، یا کسی ذی علم طالب علم یا مدرس نے آپ سے بعض پیش آمدہ مسائل کے سلسلہ میں استفسار کیا۔ یہ اوراس طرح دیگر عوارض وعوائد کے تناظر میں آپ کے رشحات قلم اور تنمیقات منصۂ شہود پر آئے۔ اس میں سے بہتیرے محفوظ نہیں رہ سکے خصوصا وہ تحریریں جو خط وکتابت کی شکل میں آپ نے ارسال فرمائے۔

لیکن بہت سی تحریریں کسی نہ کسی طور پر طبع ہوکر جرائد ومجلات میں مدون ومحفوظ ہوگئیں تاہم مرور ایام کے ساتھ خود وہ رسائل وجرائد دست بردزمانہ سے محفوظ نہ رہ سکے۔ اوراس طرح بہت سے مفید علمی وقیمتی مواد ضائع ہوگئے۔ جس کا بدل، جس کی تلافی ممکن نہیں۔ خصوصاً شیخ الحدیث جیسے راسخین فی العلم کی تحریریں جس انداز کی ہوتی ہیں ان لعل وگہر کا گم ہوجانا بہت بڑا علمی زیاں ہے۔ اب جو کچھ باقی ہے اسے جلد از جلد جمع وترتیب کے بعد طباعت کے مرحلے سے گزار کر محفوظ کردینا بہت بڑی ذمہ داری ہے۔ جس سے عہدہ برآ ہونا علمائے مرکزی جمعیت اور جماعت کا اوران کے ورثہ واخلاف کا فرض بنتا ہے کیوں کہ وہ قومی وجماعتی اثاثہ ہے۔ شیخ الحدیث مبارکپوری جیسی شخصیات کو کسی خاص خول میں بند نہیں کیا جاسکتا آپ کی تحریریں جہاں جماعت اہل حدیث کے لئے علمی سرمایہ اور علمی ودینی اثاثہ ومیراث ہیں وہیں پوری ملت وانسانیت کے لئے بھی بیش بہا خزانہ ہیں۔ اوران کی صیانت وحفاظت لازم ہے۔ لہذا آپ کی تمام نگارشات اور

مقالات وتحریرات کو جمع تدوین وترتیب کے بعد زیور طباعت واشاعت سے آراستہ کرنا ہمارا فرض ہے۔

خوشی ہے کہ طلب بسیار اور تذکیر کثیر کے بعد وہ تحریریں جو مختلف جرائد ومجلات میں بکھری ہوئی تھیں ان کو شیخ الحدیث کے جواں سال پوتے عزیزم فواز بن عبدالعزیز مبارکپوری سلمہ اللہ نے جمع کر کے مرتب کر دیا ہے۔ اس میں خصوصاً فتاویٰ شیخ الحدیث کے جمع وترتیب پر خصوصی توجہ دی ہے لہٰذا اس مجموعہ کا غالب حصہ فتاویٰ پر مشتمل ہے اسی لئے ان دونوں جلدوں کو فتاویٰ کے نام موسوم کیا گیا ہے۔ للأکثر حکم الکل۔ کے تحت

حق تو یہ ہے کہ فتاویٰ کا باب ہو یا کسی بھی طرح علمی تحریر ہو اسے منظر عام پر لانے سے قبل نہایت عرق ریزی دقت رسی، بارک بینی اور تحقیق ودراسہ اور تنقیح وتبصرہ اور نظر ثانی ومراجعہ کے بعد ہی شائع کرنا چاہئے خصوصاً ایسے علماء عظام اور اساطین علم وفن کی تحریروں کو بڑے جتن واہتمام سے شائع کیا جانا چاہئے جتنی کی وہ وقیع، قیمتی اور اہم ہیں یہ ان کا اور ان تحریروں کا حق بھی ہے اور علمی مزاج ومقام اسی کا متقاضی ہے۔ اس سلسلہ میں تنازل یا تکاسل اور بے توجہی وبے احتیاطی کسی طرح مناسب نہیں۔ یہ بات مسلم ہے اور راقم السطور کا یہی منہج فکر ہے۔ اور یہی ہمارے اسلاف کا طریقہ رہا ہے۔ مگر تحقیق انیق اور کامل واکمل اور خوب سے خوب تر کی معیار بندی اور تلاش وانتظار میں رہا سہا اثاثہ اور متاع بھی زمانہ کی ستم ظریفیوں اور دست درازیوں کا شکار ہو کر نایاب ومعدوم ہو جائے۔ یہ بھی بہت ہی نامناسب اور ناروا امر ہے۔

لہٰذا ناگزیر حالات میں جب کہ مرور ایام کے ساتھ شخصیات اور متعلق ومعروف اصحاب علم وفضل کے ایک ایک کر کے رخصت ہو جانے کے بعد نیز ان تحریروں کے نایاب ومشکل ومتعذر الحصول ہو جانے کی صورت میں کونسا علمی وتحقیقی کام عمل میں آئیگا میں دیکھ رہا رہوں کہ اسی بہتر کی تلاش اور خوب تر کے انتظار فردا نے بہت سی اہم علمی میراث سے ہم کو محروم کر دیا۔ جسے خوب سے خوب تر کی جستجو نہ قرار دے کر اسے عافیت پسندی اور عذر لنگ اور بیجا احتیاط کا نام دینا زیادہ مناسب ہے خصوصاً جب کہ یہ معلوم ومشاہد ہو کہ دن بدن رجال کار اور شخصیات کا فقدان ہوتا جا رہا ہے جو اس بزم علم وہنر اور میدان تحقیق ودراسہ سے اٹھ جاتا ہے۔ اس کا نعم البدل تو دور کی بات ہے۔ بدل بھی ملنا مشکل تر ہو رہا ہے۔ اور جب کوئی علمی ستارہ غروب ہوتا ہے۔ بے ساختہ کہنا پڑتا ہے۔

ایسا کہاں سے لائیں کہ تجھ سا کہیں جسے

پتہ نہیں یہ علمی زوال وانحطاط اور قحط صرف ایمان ویقین اور علم دین کے سلسلہ میں کیوں اس قدر عجلت سے وقوع پذیر ہے۔ کہ اب قحط الرجال کا معاملہ زیب داستان کے لئے نہیں بلکہ عین حقیقت بنتا جا رہا ہے۔ ایسا تو نہیں کہ یہ علامات قرب قیامت اور اشراط الساعۃ کے قبیل سے ہوں۔

لاینتزعہ انتزاعا۔ بل یقبضہ من قبض العلماء

علم یونہی سینوں سے چھین نہیں لیا جائے گا بلکہ علماء کی روحیں قبض کی جائیں گی۔ جس سے علم کا جنازہ بھی اٹھ جائیگا۔

اللہ تعالیٰ ہمیں ان لوگوں میں سے ہونے سے بچائے جن پر قیامت قائم ہوگی آمین۔ اور پھر تو لا ینفع مال و لا بنون.

اس تمہید کا ماحصل یہ ہے کہ علماء کے جہود وخدمات علمیہ کے سلسلہ میں جو بھی جتن اور کوشش ہوسکتی ہے جاری رکھی جائے۔ اور جو کچھ ہمارے جیسے طالب علم یا دیگر علماء واہل علم باقی ہیں ان کی ہمت افزائی کی جائے اور ان کے وجود کو غنیمت سمجھ کر ان کے ذریعہ علمی میراث کی حفاظت وصیانت اور آبیاری کی جائے۔ ورنہ ہمارے سامنے ماضی کی بے حد بے رحم وافسوسناک حالات سامنے ہیں۔ اور ہم دوہرے کرب میں مبتلا ہیں ایک تو اپنے عظیم میراث کے بکھرنے اور ضائع ہونے پر دوسرے غیروں کی تاریخ سازی اور بے جان وفرو تر تحریروں کو ملمع سازیوں وظاہری آرائشوں کے ذریعہ بھاری بھرکم شکل میں پیش کر کے اللہ کے سادہ دل بندوں کو شکار ہوتے دیکھ کر....

لہذا ضروری ہوا کہ مزید انتظار نہ کیا جائے اور جو کچھ ہمارے علماء نے میراث چھوڑا ہے اسے فورا محفوظ ومرتب کرنے کا جتن کیا جائے۔ اور اسی بات نے ہم کو آمادہ کیا ہے کہ دور حاضر کے چند اساطین علم وفضل میں ایک اہم علمی ودینی شخصیت شیخ الحدیث عبید اللہ مبارکپوری کی تحریروں کو جمع کر کے شائع کر دیا جائے۔ اور اسی جذبے نے ۳۰ ویں آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس بعنوان: صحابہ کرام رب کے وفادار اور خدمت انسانیت کے سچے علمبردار" کے موقع سے دو جلدوں میں شائع کر رہے ہیں جو مجلّات وجرائد وغیرہ سے ان کے ہونہار پوتے فواز سلمہ اللہ نے جمع فرمایا ہے۔

اس مجموعہ فتاوی ومقالات کو پاکوڑ کانفرنس کے موقع سے ہی شائع ہونا تھا۔ مگر اس انتظار میں کہ وقت کے جید علماء کرام اور شیخ الحدیث کے اخلاف میں سے صاحب علم وفضل حضرات خصوصا آپ کے بڑے فرزند علامہ عبد الرحمٰن مبارکپوری حفظہ اللہ جو شیخ الحدیث کے علوم کے خوشہ چین اور آپ کے عظیم علمی سفر مرعاۃ المفاتیح کے اخیر کے اجزاء ومجلدات کے شرح وتسوید وتبیض کے رفیق بھی رہنے کا شرف حاصل کئے ہوئے ہیں کو اس پر نظر ثانی کرنے کا موقع مل جائے۔ کیوں کہ شیخ الحدیث کی صحبت اور ملازمت وبنوت وغیرہ نے آپ کو علم وتحقیق کے اعلیٰ مقام پر فائز کیا ہے۔ تاہم اس انتظار بسیار کے بعد بھی یہ کام انجام نہ پایا جس کی غالب وجہ آپ کی عدم صحت اور اس پر مستزاد کثرت اسفار بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کو صحت کاملہ سے نوازے آپ کا سایہ تا دیر قائم رکھے اور شیخ الحدیث کی صلبی اولاد میں ہمارے تینوں بزرگوں محترم مولوی فضل الباری صاحب بڑے صاحبزادے، فضیلۃ الشیخ علامہ عبد الرحمٰن مبارکپوری منجھلے صاحبزادے، اور محترم ڈاکٹر عبد العزیز مبارکپوری اور ان کی ہمشیرہ اور ان سب کی اولاد کو اللہ تعالیٰ اس علمی تگ وتاز کے ساتھ زندہ وپائندہ رکھے۔ آمین

مرکزی جمعیت اہل حدیث کے لئے یہ بات بہر حال باعث مسرت ہے کہ شیخ الحدیث کے علمی ورثہ کا اب تک کا سب سے بڑا مجموعہ بہتر شکل میں شائع کرنے کا موقع اسے میسر ہو رہا ہے۔ اور امید ہے کہ آپ کے فتاویٰ ومقالات کے دیگر کئی مجلدات پر مشتمل ذخائر جو شیخ عبد الرحمٰن الرحمانی حفظہ اللہ کے پاس محفوظ ہیں اور اس کی تبییض کا کام خود شیخ صاحب اور ان کے بڑے فرزند شیخ زہیر انجام دے رہے تھے جلد ہی منظر عام پر لانے کا جتن کریں گے۔ اور یہ سلسلہ جسے مرکزی جمعیت اہلحدیث ہند جو سلفیان ہند کی واحد عظیم تنظیم ہے نے شروع

کیا ہے جاری رہیگا۔ واللہ ھو المستعان وھو ولی التوفیق والقادر علیه۔

آج کا کام کل پر نہ ٹال بچپن سے پڑھتے سنتے آرہے ہیں۔ مگر بہتر کی تلاش میں اور فرصت کے انتظار و وقت کی فراوانی کے حصول کی امید میں تجربہ یہ ہوا کہ ایسا کل کبھی نہیں آتا خصوصاً مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند کے کسی اہم خادم کے لئے کیوں کہ ہر آنے والا دن اپنے پہلے سے زیادہ مشغول، زیادہ بے مروت زیادہ عدیم الفرصت ہے۔ اور یہ سطور جو آل انڈیا اہلحدیث کانفرنس کے انعقاد سے محض دو دن قبل لکھے جارہے ہیں جو نہایت ہی الجھنوں اور گوناگوں مشغولیات و مسائل کا وقت ہے۔ اور یہ نوبت محض اسی لئے آئی ہے کہ فرصت و فراغ کے انتظار میں فتاویٰ مستفتی و مفتی کے تعلق سے مالہ وماعلیہ بطور مقدمہ تحریر میں آجائے اور حقیقتاً فتاوی شیخ الحدیث اور اس کے لئے مراجع وضروری معلومات کی فراہمی بھی کسی قدر کرلی گئی تھی۔ مگر افسوس کہ وہ ذخیرہ معلومات خانۂ دل و دماغ و غریب خانہ کے کس گوشہ میں ہے اس کا بھی شعور اس وقت نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ معاف فرمائے اور وہی مأمول و مستعان و ملجاء و ماوی ہے۔ اور اسی کی ذات ہر نقص سے پاک ہے۔

سردست شیخ الحدیث رحمہ اللہ کی حیات و خدمات پر سرسری نظر ڈالنا مناسب سمجھتے ہیں۔

شیخ الحدیث علامہ عبید اللہ رحمانی رحمہ اللہ

حیات و خدمات پر ایک سرسری نظر

ولادت ونشوونما:

شیخ الحدیث رحمہ اللہ کی ولادت ۱۳۲۷ھ کو قصبہ و مبارکپور میں ہوئی۔ ضلع اعظم گڈھ کا معروف و مردم خیز قصبہ ہے۔ یہاں بڑے بڑے اساطین علم و فن پیدا ہوئے۔ حق تو یہ ہے کہ ؎

جو ذرہ یہاں سے اٹھتا ہے وہ نیر تاباں ہوتا ہے

آپ ایک علمی خانوادہ کے چشم و چراغ تھے آپ کے والد ماجد مولانا عبدالسلام مشہور عالم دین اور شان محدثیت سے متصف شخصیت کے مالک تھے۔ اور آپ کی سیرت البخاری حیات و خدمات و اعتراضات و محاسن بخاری پر اتھارٹی کی حیثیت رکھتی ہے، اسی علمی ماحول میں آپ کی نشوونما ہوئی۔ چونکہ آپ کے والد ماجد مئو کے معروف علمی و تعلیمی درسگاہ جامعہ عالیہ کے مسند درس پر جلوہ افروز تھے اس لئے آپ نے اسی علمی گہوارے کو اپنا مسکن تعلیم بنایا اور ابتدائی تعلیم یہیں حاصل کی۔

بعدہ علوم عربیہ کی تکمیل جامعہ سراج العلوم بونڈیہار جو جماعت اہل حدیث کی عظیم تعلیمی و دعوتی و علمی مرکز رہا ہے میں کرنے کی ٹھانی اور وہاں متداول علوم شرعیہ وآلیہ کے اہم اسباق اور دروس حاصل کئے چونکہ آپ کے والد ماجد وہاں سے آپ کے دوران تعلیم مدرسی سے

استعفیٰ دے کر مرکز علم وفن اور تربیت کدۂ ہند کی عظیم الشان درسگاہ جہاں کا ہر ذرہ ماہتاب وآفتاب ہوا کرتا تھا میں مسند درس پر جلوہ افروز ہوئے اس لئے آپ بھی والد ماجد کے ہمراہ دہلی دارالحدیث رحمانیہ آگئے اور چمنستان علم وعرفان کے موسم بہار سے شادکام ہوئے۔ اور اس مرکز تعلیم وتربیت اور تزکیہ واصلاح میں اپنے آپ کو ڈھال کر کندن بنایا۔ اس لئے جونہی تعلیمی مرحلے کی تکمیل ہوئی آپ کو اس مثالی عالمی علمی وتعلیمی وتربیتی مرکز کا معلم بنا دیا گیا۔ کہتے ہیں کہ مدرسہ کے بانی ومنتظم مردم شناس تھے اور اس کے ساتھ قدردان بھی اور یہ قدردانی ہی تھی کہ آپ دارالحدیث رحمانیہ مرحوم کے آخری ایام بقاء وقیام تک اس کے مدرس رہے۔ قدردانی یہ بھی تھی کہ جیسے ہی علامہ زماں محدث دوراں مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری صاحب تحفۃ الاحوذی شارح جامع ترمذی نے آنکھ میں شکایت کی بابت لکھا تو معاونت کے لئے شیخ عطاء الرحمٰن نے آپ کو مبارکپور روانہ فرما دیا اور تحفہ کی تکمیل کے بعد پھر دہلی بلا لیا اور اس مدت مدید میں سابقہ تنخواہ جاری رکھی۔

آگے کے احوال محقق جماعت استاذ گرامی مولانا محمد مستقیم سلفی صاحب سے سنئے:

اخیر عمر میں جب مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نابینا ہو گئے تو آپ کو ایک ایسے لائق عالم کی ضرورت پڑی جو علم حدیث میں خاص مناسبت اور کامل ذوق رکھتا ہو اور آپ کو تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی جیسے اہم کام کی تکمیل میں خاطر خواہ مدد بہم پہنچا سکے۔ مولانا محدث مبارکپوری کی نظر انتخاب آپ پر پڑی اور شیخ عطاء الرحمٰن مہتمم مدرسہ دارالحدیث رحمانیہ سے فرمائش کی۔ شیخ عطاء الرحمٰن صاحب مرحوم اس علمی کام کی اہمیت کو خوب سمجھتے تھے اس لئے خوشی سے قبول کر لیا اور اپنے خرچ پر مولانا صاحب کو روانہ کر دیا۔ چنانچہ آپ مولانا عبدالرحمٰن محدث صاحب کی خدمت میں دو سال رہ کر اپنے رفیق کار مولانا عبدالصمد صاحب مبارکپوری اور مولانا محمد صاحب لاہوری پنجابی کے تعاون سے "تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی" کی تیسری اور چوتھی جلد کی تکمیل فرمائی۔ مولانا محدث مبارکپوری کی دو سالہ خاص رہنمائی کے باعث آپ کے اندر تصنیف وتالیف کا خاص ملکہ پیدا ہو گیا۔

تحفۃ الاحوذی کی تیسری اور چوتھی جلد کے مکمل ہو جانے کے بعد آپ دوبارہ دارالحدیث رحمانیہ دہلی تشریف لے گئے۔ وہاں آپ کو جامع ترمذی، سنن ابی داود، بخاری شریف، موطا امام مالک کی تدریس اور ساتھ ہی افتاء کا کام تفویض کیا گیا۔ (محدث بنارس جنوری/فروری ۱۹۹۷ء۔ ص: ۳۰۵)

اٹھارہ سال تک دارالحدیث رحمانیہ دہلی میں نہایت اخلاص، محنت وجانفشانی سے علوم خصوصاً علم حدیث کے موتی لٹانے کے بعد آپ نے متعدد اداروں شخصیات اور انجمنوں اور تنظیموں کی سرپرستی فرمائی اور اسی دوران مشہور زمانہ شرح مرعاۃ المفاتیح کی تالیف وشرح کا بے مثال کارنامہ انجام دیا۔

مرکزی دارالعلوم جامعہ سلفیہ بنارس کے قیام کے وقت سے ہی اس کی سرپرستی فرمائی اور تاعمر اس کے صدر رہے اسی طرح جامعہ سراج العلوم بونڈیہار کی سرپرستی کی ذمہ داری مدتوں تک نبھائی اور خوب نبھائی اور ماہنامہ محدث دہلی کے مدیر اور مولانا عبدالحلیم ناظم کی وفات

کے بعد آپ اور آپ کے استاذ محدث املوی نے اس کو اور حیثیتوں سے بھی آگے بڑھایا۔ خصوصا فتاویٰ کے باب کے اضافہ نے آپ کو فتویٰ نویسی اور منصب افتاء کے درجہ اعلیٰ پر فائز کر دیا۔

آپ کی تدریسی خدمات کے ضمن میں آپ کے اساتذہ وتلامذہ کی ایک فہرست آپ کے ماہر استاذ ہونے پر شاہد عدل ہے۔

مشہور اساتذہ کرام:

مدرسہ عالیہ مئو کے اساتذہ کرام کے علاوہ جن سے آپ نے کسب فیض کیا وہ مولانا غلام یحییٰ کانپوری، مولانا حافظ عبدالرحمٰن نگرنہسوی، مولانا ابوطاہر بہاری، مولانا عبدالغفور جیراجپوری، مولانا اسحاق کرولی، مولانا عبدالوہاب آروی، مولانا محمد گوندلوی، مولانا عبدالرحمٰن محدث مبارکپوری وغیرہم ہیں۔

مشہور تلامذہ کرام:

مولانا عبدالرؤف رحمانی جھنڈانگری، مولانا عبدالمعید صاحب بنارسی، مولانا زین اللہ طیب پوری، مولانا عبدالجلیل رحمانی، مولانا محمد اقبال رحمانی، مولانا محمد عاقل رحمانی، مولانا محمد ادریس آزاد رحمانی، مولانا عبدالرحیم رحمانی بستوی، مولانا محمد زماں رحمانی، مولانا عبدالسلام بستوی، مولانا عبدالغفار حسن پاکستان، مولانا محمد خلیل رحمانی، مولانا حکیم عبیداللہ رحمانی، مولانا عبدالحکیم مجاز اعظمی مئوی، مولانا محمد عابد رحمانی، مولانا احمد اللہ رحمانی دلال پوری بنگال، مولانا عبدالقیوم رحمانی صاحب دودھونیا بستی، مولانا محمد یوسف رحمانی بہرائچی، مولانا محمد مسلم رحمانی مالدہی بنگال، مولانا عبدالستار رحمانی مالدہی بنگال وغیرہم جن میں اکثر وفات پاچکے ہیں۔

اوصاف وخصائل اور اخلاق:

نمونۂ سلف برصغیر کے محدث یگانہ، صدق وصفا کا پیکر عظیم اور مجسم تواضع وانکساری، اخلاق کریمہ، مناقب کثیرہ اور خصائل حمیدہ اور علوم وفنون کے ماہر، رمز شناس حدیث مصطفوی اور علوم معانی اور بلاغت وزبان اور اردو وعربی کے باکمال مصنف شیخ الحدیث مولانا عبیداللہ بن عبدالسلام الرحمانی جو عصر حاضر کے عدیم النظیر شخصیت تھی، جسے سب مانتے تھے، ان کا عظیم علمی کارنامہ اور حدیث نبوی کے ساتھ ان کی طویل زندگی کی نیک صحبتیں اور اس کی برکتیں ہمارے درمیان کل کے مقابلے میں آج زیادہ آن بان اور شان اور اہمیت کے ساتھ موجود ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی ذات بابرکات سے قوی امید ہے کہ اس کے بہتر ثمرات اور کثیر برکات شیخ الحدیث رحمہ اللہ کے ساتھ ان کی قبر اور آخرت میں شامل حال ہوں گے۔ اللهم اغفر له وارحمه واعفه ووسع مدخله واشكر سعيه فى خدمة سنة سيد المرسلين ﷺ واجعله له ذخرا واجرا وفرطا فى ثراه واخراه۔

شیخ الحدیث رحمہ اللہ وقت کے عظیم ترین محدث تھے، ان کی سب سے بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ اسلاف وقدیم محدثین کرام کے اوصاف حمیدہ سے متصف تھے، بجا طور پر بقیۃ السلف کا خطاب جو ان کی زندگی میں ان کے لئے مروج تھا کے مستحق تھے، اور اب آپ کی

وفات کے بعد نمونۂ سلف کی یادگار ہستی دنیا کی نظروں سے اوجھل ہوگی ہے جس پر بے ساختہ کہنا پڑتا ہے ۔

ایسا کہاں سے لائیں کہ تجھ سا کہیں جسے

یقیناً آپ کے یہاں بیعت وسلاسل کا بدعی رواج نہ تھا، جو دیگر بعض علماء کے یہاں عوام وخواص پر رعب وداب کو برقرار رکھنے کے لئے رائج ہے مگر آپ کی شخصیت ہر خاص وعام میں مقبول تھی اور آپ کی سادہ زندگی کے باوجود ایک جم غفیر کے دلوں میں عظمت کی دھاک بیٹھی ہوئی تھی، متبعین کتاب وسنت تو آپ کے شیدائی تھے ہی آپ کے علم وتقویٰ اور زہد وورع کے قائل دیگر مقلدین ومتصوفین بھی تھے اگر آپ بیعت وپیری ومریدی کے سخت مخالف نہ ہوتے اور اپنی شخصیت کے سلسلے میں ادنی سی توقیر وتعظیم کو روا رکھنے دیتے تو لوگ بہت کثرت سے مرید ہوتے، جس کی ایک جھلک آپ کے جنازے کے ساتھ امڈتے ہوئے لوگوں کے سیلاب کی شکل میں نظر آئی۔

الغرض آپ ہر طرح کے خصائل حمیدہ اور اخلاق حسنہ سے متصف تھے ہر وہ شخص خواہ عالم ہو یا عوام آپ کی ایک ہی ملاقات اور صحبت سے اتنا متاثر ہوتا کہ ہمیشہ آپ کے اخلاق کریمانہ کا معترف اور آپ کا گرویدہ ہو جاتا، اس مختصر مقالہ میں اپنے ذاتی تاثرات کی گنجائش نہیں تاہم خوردوں پر بھی آپ کی نوازش ودلدہی وتشجیع وحوصلہ افزائی برابر رہی چنانچہ راقم کی علمی بے مائیگی اور کم سنی کے باوجود آپ نے متعدد ملاقات وگفتگو واستفادہ کے بعد ادنی خواہش پر سند روایت حدیث اور مد نبوی کا نمونہ مع سند اجازہ عطا فرما دیا جو آپ کی ذرہ نوازی پر دال ہے۔

علمی کارناموں کی ایک جھلک:

اسی طرح شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ کی علمی ودینی خدمات اور فقہ وفتاویٰ اور رسائل وجرائد میں مطبوع ان کے تحقیقی اور دینی نگارشات کا تعارف ایک مکمل کتاب کا متقاضی ہے، اور یہ سطور جس میں مجموعہ فتاوی ومقالات لکھے جارہے ہیں وہ آپ کے فتاوٰں اور مقالات کا ادنی حصہ ہے ورنہ کئی جلدوں میں آپ کے فتاوی موجود ہیں۔ جب کہ آپ کی زندگی کے حالات وواقعات اور دعوت وتدریس، اور خطابت اور علمی خطوط نیز ملک وبیرون ملک کے علمی ودینی اسفار مشائخ وتلامذہ اور عام مستفیدین ان میں سے ہر ایک موضوع مستقل مضمون اور علیحدہ دراسہ وتحقیق اور تالیف کا سزاوار ہے۔ اس وقت میں آپ کی مشہور زمانہ کتاب مرعاۃ المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح جو اپنی نوعیت کی منفرد ومبسوط شرح ہے کا سرسری تعارف اور بعض خصوصیات پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں، لیکن قبل اس کے کہ شرح سے متعلق کچھ عرض کروں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مشکوٰۃ المصابیح کا مختصر تعارف کراتا چلوں۔

مشکوٰۃ المصابیح:

کتاب مشکوٰۃ المصابیح کی احادیث کئی ماہر علماء ومحدثین کے جمع واختیار وترتیب وتصنیف کا بہترین ثمرہ ہے، مشکوٰۃ المصابیح محدث جلیل ولی الدین ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ الخطیب التبریزی کی تالیف ہے بلکہ المصابیح للبغوی کی تکمیل وتذییل ہے۔ آپ آٹھویں صدی

ہجری کے علماء محدثین میں سے ایک صاحب علم وفضل اور متقی وصالح بزرگ ہیں جیسا کہ آپ کے بعض مشائخ نے اس کی گواہی دی ہے اور خود آپ کی یہ شاہکار کتاب آپ کے علمی وسعت اور فضل وکمال کا منہ بولتی تصویر ہے، اسی طرح آپ کی دوسری کتاب ''الاکمال فی اسماء الرجال'' بھی آپ کی علمی صلاحیت پر دال ہے، مشکوٰۃ المصابیح احادیث نبویہ کا ایک جامع وعظیم ذخیرہ ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے بہت سلیقے اور ڈھنگ سے فقہی ترتیب پر جمع کر رکھا ہے علامہ ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ مصنف نے تمام اہم احادیث کو فقہی ابواب پر اس طرح جمع کر دیا کہ ائمہ فن بھی آخرت کی سرخ روئی حاصل کرنے کے لئے اس سے مستغنی نہیں ہو سکتے اس میں احادیث کی جمع وترتیب کچھ اس خوبی سے عمل میں آئی ہے کہ بعض احادیث بعض کی شرح وتفسیر بن گئی ہے، مصابیح کے سلسلہ میں بعض علماء نے فرمایا کہ ''اجمع کتاب فی بابہ'' یعنی یہ مجموعۂ حدیث اس باب میں سب سے جامع کتاب ہے جس کا ذکر خود مصنف نے بھی کیا ہے اور ہر اس عالم کو اس کا ادراک ہے جنہوں نے اس کتاب کا مطالعہ کیا ہے اور کون ہے جو اس سے مستغنی ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ہر باب کو تین فصلوں میں تقسیم کر کے پہلی فصل میں موضوع سے متعلق صحیحین کی احادیث ذکر کیا ہے، دوسری فصل میں دیگر ائمہ حدیث کی کتابوں سے احادیث نقل کی ہے جب کہ تیسری فصل میں باب سے متعلق صحیحین ودیگر مصادر حدیث نبوی سے حدیث نقل فرمایا ہے اور اس کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ مصنف نے بہت حد تک احادیث پر حکم لگایا ہے، اس کتاب کی اہمیت کے پیش نظر ہی اس کے روز تالیف سے ہی علماء ومصنفین وشارحین اور طالبان علوم حدیث نے غیر معمولی اشتغال واہتمام کیا ہے اس کے مشہور شارحین میں سرفہرست علامہ حسن بن محمد الطیبی متوفی ۷۴۳ھ ہیں، آپ کی شرح ''الکاشف عن حقائق السنن'' کے نام سے مشہور ہے واضح ہو کہ آپ محدث تبریزی رحمہ اللہ کے شیخ اور استاذ بھی ہیں اسی طرح اس کی شرح میں علامہ عبدالعزیز بن محمد بن عبدالعزیز ابہری متوفی ۸۹۵ھ نے منہاج المشکاۃ کے نام سے کر رکھی ہے اور مشکاۃ المصابیح کے مشہور شارحین میں علامہ ملا علی بن سلطان محمد القاری متوفی ۱۰۱۴ھ بھی ہیں جنہوں نے مرقاۃ المفاتیح کے نام سے اس کی شرح کی ہے، اس کتاب کی جامعیت اور افادیت ہی ہے کہ ہر دور میں علماء اس سے استفادہ کرتے رہے ہیں خاص طور پر برصغیر کے تقریباً تمام مدارس اسلامیہ میں یہ کتاب داخل نصاب ہے اور دنیاء اسلام کے سب سے عظیم محدث علامہ ناصر الدین البانی نے اپنی تحقیق وتعلیق کے ساتھ اس کتاب کو شائع فرمایا ہے جو عوام وخواص میں مقبولیت وافادیت پر دال ہے۔

اس کتاب کی افادیت وجامعیت کے باوجود اس کی کوئی جامع شرح نہ تھی جو اس کتاب کے شایان شان ہو لہٰذا شیخ الحدیث علیہ الرحمہ اور ان کے رفقاء وہم عصر علماء نے اس عظیم ذمہ داری کو محسوس کیا وار آپ نے اس کی شرح کی عظیم ذمہ داری اپنے سر لی اور مرعاۃ المفاتیح کے نام سے ایک موسوعہ تیار کر دیا، یہ شرح اپنی گوناگوں خصوصیات وامتیازات وتحقیقات عالیہ سے مزین ہونے کی وجہ سے مقبول عام ہے اس عجالہ میں اس عظیم شرح کی چند خصوصیات ثبت قرطاس کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں، جو درج ذیل ہے:

(۱) اس شرح کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس کے شارح سلفی العقیدہ اور مذہبا اہل حدیث ہیں، حدیث رسول کے معانی

ومفاہیم بیان کرنے میں منہج سلف کے مطابق ان کی فہم کی روشنی میں شرح فرماتے ہیں اور محبت رسول میں پورے طور پر غرق ہوکر اس جوامع کلم پاک کے بحر ذخار میں غواصی کر کے لعل وگہر نکالتے ہیں، چونکہ آپ کسی شخص خاص کے مقلد محض نہیں ہیں اس لئے احادیث کے معنی بیان کرنے میں اس کی پاسداری کا دم نہیں بھرتے، جیسا کہ اکثر مقلدین شراح حدیث کا وطیرہ رہا ہے خاص طور پر ہندوستانی شراح مقلدین کا کہ وہ اپنے ذہن میں پہلے سے چند معانی ومفاہیم کو جاگزیں کئے ہوتے ہیں، اور پھر اسی کی روشنی میں قول رسول کو ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے اصول وقواعد اور مذہب کو ثابت کرنے کے لئے شرح حدیث کے نام پر اس کی دور از کار تاویلات کرنے کی جدوجہد کرتے ہیں جب کہ علامہ رشید رضا مصری نے ایک موقعہ سے حیرت واستعجاب کا اظہار فرمایا۔ بلکہ شرح حدیث کے نام پر دراصل اپنے مذہب کی تائید اور تقلیدی مذہب کی خدمت ہی مقصود ہوتی ہے، جب کہ اہل حدیث شارحین حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کی شرح شریعت کے اغراض ومقاصد کی روشنی میں کلام رسول کے اندر کھو کر اور محبت رسول میں ڈوب کر سلف صالح کے فہم وادراک کے مطابق فقہی جمود سے خالی الذہن ہوکر کرتے ہیں اور یہی واضح فرق ہے اہل حدیث شروح حدیث اور تقلید کی پاسداری میں لکھی گئی شروحات کے درمیان، کیوں کہ ہو نہیں سکتا کہ کوئی شخص کسی خاص قول ورائے کا پابند ہوتے ہوئے احادیث رسول کا معنی ومفہوم اور شرح بیان کرنے میں اپنے مذہب ورائے کی پاسداری نہ کرے الا من رحمہ اللہ وقلیل ما ہم۔

(۲) مصنف ''فصل اول میں بخاری ومسلم کی طرف عزو حدیث کرنے پر اکتفا کرتے ہیں شیخ صاحب ان کے علاوہ جن محدثین نے حدیث کی روایت کی ہے ان مراجع کا بھی ذکر کرتے ہیں اور اصل الفاظ حدیث کس مصدر کے ہیں کی تعیین کرتے ہیں، نیز مصنف کے الفاظ کا مقابلہ کر کے اصل کے الفاظ کی تعیین فرماتے ہیں مثلا: أخرجه البخاری فی التوحید باللفظ الذی ذکره المصنف إلا ان فيه "سمعه" بصيغة الماضی مکان قوله "يسمعه" واخرجه ايضا فی الادب، واخرجه مسلم فی باب الكفار من كتاب صفة القيامة واخرجه النسائی فی النعوت۔ (مرعاۃ المفاتیح ۱/۸۸)

(۳) اسماء ومشکل الفاظ کو ضبط کرتے ہیں مثلا وعن معاذ کنت ردف النبی ﷺ کی شرح فرماتے ہیں معاذ بضم المیم، پھر اس کا جامع تعارف پیش کرتے ہیں پھر (ردف) کی تشریح کرتے ہیں، الردف بكسر الراء وسكون الدال، الرديف الراكب خلف الراكب باذنه الخ. (مرعاۃ المفاتیح ۱/۸۸)

(۴) فصل ثانی کی احادیث کی تخریج مصنف نے کی ہے کتاب میں اصل جگہ کی تعیین فرماتے ہیں، مثلا حدیث هل يكب الناس فی النار علی وجوههم أو علی مناخرهم رواه أالحمد۔ شیخ الحدیث صاحب جلد اور صفحہ بیان فرماتے ہوئے کہتے ہیں: (ج ۵/ ۷۳) (والترمذی) فی الایمان (وابن ماجه) فی الفتن۔ (مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۰۱)

(۵) شیخ صاحب محدثین کے مطلق تضعیف حدیث کرنے کے اسباب وعلل بھی بیان فرماتے ہیں، چنانچہ صاحب مشکوۃ نے صرف

رواہ الترمذی کہا ہے جس پر شیخ صاحب نے جگہ کی تعیین کے بعد کہا ہے کہ وقال الترمذی ہذا حدیث منکر۔ شیخ صاحب اس کی توجیہ یوں فرماتے ہیں، ویمکن أن یقال ان الترمذی اراد بقول منکر أنه غریب من حدیث معاذ بن أنس فقد تفرد بروایته عنه ابنه سهل فهو غریب من جهة هذا الطریق. (مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۰۷)

پھر مصنف رحمہ اللہ نے ثابت کیا ہے کہ منکر کی تعریف کی روشنی میں اس حدیث میں نکارت کیوں کر ہے۔

(۶) شیخ صاحب بظاہر مشکوۃ کی شرح لکھ رہے ہیں مگر آپ کے مطالعہ کی وسعت اور فن پر عبور کا عالم یہ ہے کہ متعلقہ کتب حدیث ورجال کے متعدد ومختلف نسخوں پر آپ کی گہری نظر ہے اور آپ ان کے مختلف روایات ونسخوں کے درمیان تطبیق وتوجیہ اور تصحیح کی قدرت کاملہ رکھتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں رواہ الترمذی وقال هذا حدیث منکر، پھر اس کی توجیہ کے بعد فرماتے ہیں، ووقع فی بعض نسخ الترمذی حدیث حسن بدل قوله "منکر" الخ (مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۰۲)

(۷) جن روایات کو ذکر فرماتے ہیں ان کی علت وقدح اور صحت وسقم کو بھی بیان فرماتے ہیں، حدیث "من مات ولم یشرك بالله شیئا دخل الجنة" رواہ مسلم کے بعد فرماتے ہیں کہ وأخرجه احمد ج ۳/۳۴۵، ۳۷۴، ۷۳۹ واخرجه الطبرانی فی الکبیر نحوه عن عمارة بن رویبة وفیه محمد بن ابان وهوضعیف. (مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۰۷)

(۸) (سہو) مصنف کے سہو پر تنبیہ: شیخ الحدیث رحمہ اللہ امام بخاری کی تعلیقات کے سلسلہ میں گراں قدر اصول بیان فرمانے کے بعد فرماتے ہیں، جو ان کی دقت نظر اور الفاظ کے صحیح مدلولات پر عمیق نظر پر غماز ہے وقول المصنف رواه البخاری "سهو منه فانه لم یروه البخاری فی صحیحه لا فی ترجمة باب ولافی غیرها بل ذکره معلقا ولایقال فی مثل هذا رواه بل یقال ذکره (مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۰۷) مصنف نے فرمایا" رواہ احمد " شیخ صاحب فرماتے ہیں "کلا بل رواه ابنه عبدالله فی زوائد مسنده" (مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۱۵)

(۹) تعلیقات: امام بخاری رحمہ اللہ نے جن احادیث کو معلقاً ذکر کیا ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے اس کو یونہی بیان کر دیا ہے آپ اس کی وضاحت فرماتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ وصله فلان وفلان وفلان.

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ امام بخاری کے قدیم وجدید مخالفین نے جہاں بہت سی باتوں کو بنیاد بنا کر ان پر اعتراض کیا ہے اور اطفاء بخاری کی کوشش کی ہے اس میں سے ان کا ایک اہم حربہ ان کوتاہ بینوں نے ان کی تعلیقات کو بھی بنایا ہے اسی لئے حافظ دوراں امام ابن حجر نے تغلیق التعلیق کے نام سے ایک ضخیم کتاب جو چھ جلدوں میں طبع ہو چکی ہے تصنیف کی ہے اور اکثر معلقات کو موصول ومتصل سندوں سے ثابت کیا ہے، چنانچہ شیخ رحمہ اللہ فرماتے ہیں واثر وهب هذا ذکر البخاری فی اول کتاب الجنائز تعلیقا ووصله فی التاریخ الکبیر وابونعیم فی الحلیة (مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۱۵)

اس سے ہر منصف مزاج کو تشفی ہو جاتی ہے اور مخالف جو امام بخاری کو بے سند بات کہنے والا کہہ کر ان کی صحیح کی عظمت کو بٹہ لگانا چاہتے ہیں کہ منہ کی کھانی پڑتی ہے، ہمارے شیخ الحدیث رحمہ اللہ علیہ نے بھی مشکوۃ پڑھنے والوں کے لئے ان مسائل کو آسان فرمادیا ہے اور عصر حاضر کے مخالفین بخاری جو اس میں طرح طرح کے نقص نکالتے تھکتے نہیں کو یہ بتانا چاہتے ہیں کہ:

افواہ سے ممکن نہیں اطفاء بخاری

(۱۰) حکم علی الحدیث: حدیث پر صحت وضعف کا حکم لگاتے ہیں مثلا اذا حاك فی نفسك شئ فدعه رواه احمد شیخ مسند احمد میں اس کے مخارج کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ وفی سنده یحییٰ بن ابی بکر وهو مدلس (مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۱۷)

(۱۱) شیخ صاحب کا ایک کمال یہ ہے کہ وہ اطناب وایجاز پر قدرت کاملہ رکھتے ہیں کہ کئی کئی صفحات میں جن رواۃ پر جرحا وتعدیلا بحث کی گئی ہے اس کا ماحصل ایک چھوٹے فقرے میں اس طرح بیان فرمادیتے ہیں کہ جس سے فن کے ماہرین کو کما حقہ علم ہو جائے اور ان تمام بظاہر متضارب اقوال میں قول راجح بھی معلوم ہو جائے جو ہر شارح کے بس کی بات نہیں ہے، چنانچہ شہر بن حوشب کے سلسلہ میں ناقدین حدیث اور ائمہ جرح وتعدیل نے جتنے جرحا وتعدیلا کلام کئے ہیں اور امام ذہبی نے میزان الاعتدال میں جس طرح ان اقوال کی چھان بین کی ہے ان سب کا خلاصہ شیخ صاحب ایک لفظ میں بیان فرماتے ہیں، ملاحظہ ہو: وأخرجه ایضا الطبرانی فی الکبیر وفی اسنادهما شهر بن حوشب، وقد وثق علی ضعف فیه (مرعاۃ المفاتیح ۱/۱۱۹)

فن جرح وتعدیل کا علم رکھنے والوں پر اس کلام کی دقت وگہرائی اور جامعیت مخفی نہیں، گویا شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ نے دریا کو کوزے میں بند کر دیا ہے، اور ایک مشکل ومختلف فیہ مسئلہ کو ذکر کرنے کے ساتھ قول راجح کی طرف اشارہ بھی فرمادیا ہے۔

(۱۲) شیخ صاحب نے علم جرح وتعدیل اور مناہج المحدثین جیسی کوئی تصنیف نہیں چھوڑی مگر آپ کی یہ کتاب اس کا عظیم شاہکار ہے اور اس فن میں آپ کے کمال کا منہ بولتی تصویر۔ آپ کہیں پر اس سے متعلق بحث شروع کرتے ہیں تو اس کے تمام پہلوؤں اور اس سلسلہ کے عام اشکالات کو اس طرح واضح فرمادیتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ اسی فن پر آپ نے داد تحقیق دینے کے لئے یہ تصنیف کی ہے۔

چنانچہ امام ابوداود کے مسکوت علیہا احادیث پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور بہتوں نے ان کے قول "وماسكت عنه او مالم اقل فيه بشئ فهو صالح" سے دھوکہ کھایا ہے مگر شیخ علیہ الرحمہ اس مسئلہ کو اتنا آشکارا کر دیتے ہیں کہ پھر فریب خوردگی اور شک وشبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی چنانچہ تفصیل کے لئے مرعاۃ المفاتیح ج ۱/۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷ کا مطالعہ مفید ہوگا۔

اس شرح کی عظیم خوبی یہ ہے کہ یہ قدیم وجدید علماء ومحدثین سے استفادہ کرنے میں ممتاز ہے چنانچہ آپ اپنے معاصرین سے بھی استفادہ کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتے علامہ زماں محدث عصر امام البانی جن کی حدیث شریف میں خدمات کا لوہا دنیا مانتی ہے (قطع نظر اس کے کہ مقلدین وجماعت کوثری کو اپنے جمود کے بالمقابل ان کی تحقیق سے عداوت ہے) ان سے استفادہ کرتے ہوئے ایک

جگہ فرماتے ہیں،قال الالبانی، سنده ضعيف، محمود بن عبدالرحمن بن عمرو بن الجموح ترجمه ابن حجر في التعجيل بما يتلخص منه انه لايعرف۔(مرعاة المفاتیح ۱/۱۱۹)

(۱۴) شیخ صاحب حدیث کی شرح کے ساتھ اس سے مستنبط مسائل بھی بتاتے ہیں اور ساتھ ہی ان بدعات وخیالات کی تردید بھی کرتے ہیں جو بعض مسلمانوں کے یہاں مروج ہو گئے ہیں یا کسی حدیث کو سمجھنے میں ان کو غلط فہمی ہو گئی ہے، حدیث "فانه الآن يسئل" ذکر کرکے فرماتے ہیں" وفي الحديث دليل على مشروعية الاستغفار للميت عند الفراغ من دفنه وسؤال التثبت له وان دعاء الاحياء ينفع الأموات، وليس فيه دلالة على التلقين عند الدفن كما هو المعتاد عند الشافعية' وليس فيه حديث مرفوع صحيح (مرعاة المفاتیح ۱/۲۳۰)

(۱۵) شیخ الحدیث علیہ الرحمہ تتبع الفاظ حدیث میں استقراء تام سے کام لیتے ہیں اور حقیقت ہے کہ شارح حدیث کے لئے ضروری ہے کہ حدیث کی تخریج اور اس کے الفاظ کے تتبع وجستجو میں ہر ممکن کوشش صرف کرے تا کہ تمام الفاظ کو اکٹھا کر کے مسائل کا صحیح مقام متعین کر سکے اور اس کی روشنی میں واضح اور بابصیرت فیصلہ صادر کر سکے، شیخ الحدیث علیہ الرحمۃ اس معاملے میں بڑی کدوکاوش اور دقت نظر اور تتبع بلیغ سے کام لیتے ہیں مثلاً حدیث" واتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني" کی تخریج وتتبع الفاظ کے بعد فرماتے ہیں،واما ماذكره الرافعي واشتهر على الألسنة بلفظ "النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني" لم اجده مع الاستقراء التام والتتبع البالغ والله أعلم. (مرعاة المفاتیح ۱/۲۴۲)

(۱۶) استدراک علی المؤلف: مصنف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں: سنذكره..... حدثني معاوية وجابر: لا يزال من أمتي، ولايزال طائفة من امتي، في باب ثواب هذه الأمة ان شاء الله.

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ "لكنه لم يف بما وعده فلم يذكر هناك حديث جابر .(مرعاة المفاتیح ۱/۲۵۶)

(۱۷) اس شرح کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ شارح علیہ الرحمہ مختلف فیہ مسائل میں ائمہ وفقہاء کے اقوال وادلہ کا ذکر فرمانے کے بعد احادیث وآثار صحابہ وائمہ کی روشنی میں بڑے وثوق مگر مدلل طور پر فرماتے ہیں کہ والراجح عندی کذا، آپ مقلد نہیں ہیں اور نہ کسی شخص خاص کی رائے کے پابند ہیں بلکہ منہج سلف کے موافق دلیل کی روشنی میں اپنی رائے ظاہر فرمادیتے ہیں، چنانچہ مشتے نمونہ از خروارے ملاحظہ کیجئے فرماتے ہیں:"والراجح عندی ماذهب اليه احمد لحديث المقدام وغيره مما يدل على وجوب الضيافة وهو مخصص لحديث حرمة الأموال الا بطيبة الأنفس. (مرعاة المفاتیح ۱/۱۶۱)

(۱۸) احادیث میں وارد مدن واماکن کی تعریف وتحدید بھی بیان فرماتے ہیں (الحجاز) هو اسم مكة فالمدينة وحواليها من البلاد وسميت حجاز لأنها حجزت أي منعت وفصلت بين بلادی نجد والغور. (مرعاة المفاتیح ۱/۶۵)

(۱۹) بسا اوقات مؤلف رحمہ اللہ نے حدیث کی نسبت بعض متاخر کتابوں کی طرف کی ہے حالانکہ وہ حدیث بعض عالی السند ومتقدم کتب میں موجود ہے مثلاً مصنف نے بعض احادیث کی تخریج شعب الایمان للبیہقی سے کی ہے شیخ الحدیث رحمہ اللہ نے بتایا ہے کہ یہ حدیث مسند احمد میں موجود ہے۔

(۲۰) مصنف رحمہ اللہ نے کبھی یوں بھی کیا ہے کہ ایک ہی حدیث کی تخریج دو کتابوں سے کی ہے اور بتایا ہے کہ مذکورہ لفظ اس میں اول مخرج کی ہے حالانکہ واقع میں وہ الفاظ دوسری کتاب کے ہیں جیسا کہ شیخ الحدیثؒ نے تصریح کی ہے نیز کبھی کبھی مصنف کئی مخارج کی طرف عزو کرتے ہیں اور نہیں بتاتے کہ الفاظ کس کے ہیں شارحؒ اس کی تعیین فرماتے ہیں۔ (مرعاۃ المفاتیح ۱/۸۸)

(۲۱) مصنف نے کبھی ایسا بھی کیا ہے کہ تخریج حدیث متعدد کتب سے ذکر کرنے کے بعد بتایا ہے کہ الفاظ فلاں کے ہیں حالانکہ الفاظ دوسری کتاب کے ہوتے ہیں جس پر شیخ صاحب تنبیہ فرماتے ہیں۔

(۲۲) صحابہ کرام کی سوانح مختصر مگر جامع فرماتے ہیں جس میں کتب رجال کی بہت سی اہم معلومات یکجا مل جاتی ہیں مثلاً حضرت طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کا ترجمہ (مرعاۃ ۱/۶۳-۶۴)

(۲۳) یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ مقلدین اپنے مذہب کو ثابت کرنے کے لیے کبھی نحو وصرف کا سہارا لیتے ہیں اور کبھی اپنے قیاسی اصول وقواعد کی آڑ میں حدیث رسول اور آیات قرآنی کی توجیہ وتاویل بیان کرتے ہیں، شیخ صاحب ان سب کی قرآن وحدیث سے تردید فرماتے ہیں اور ان کے تمام مزعومات کی پردہ دری کرتے ہوئے سلف کے مسلک کو جو کتاب وسنت پر مبنی ہے راجح قرار دیتے ہیں چنانچہ حدیث (الا ان تطوع) کی شرح میں مالکی وحنفی مقلدین کی حدیث کے خلاف نحوی موشگافیوں اور آیت (لاتبطلوا أعمالكم) کی مغالطہ انگیز تفسیر کو جو حنفی مقلدین وشراح وفقہاء کرتے آئے ہیں کی تردید اس شرح وبسط وجامعیت سے کرتے ہیں کہ سلف کا مسلک بالکل مجلی ومصفی ہو کر سامنے آجاتا ہے اور مقلدین کی تاویلات باطلہ ساقط ہو جاتی ہیں تفصیل کے لیے دیکھئے (مرعاۃ ۱/ ۶۵-۶۹)

(۲۴) عقائد وایمانیات میں بھی جمہور احناف مقلدین کا مذہب سلف سے ہٹ کر مرجئہ واشاعرہ کے موافق ہے اسی لیے بڑے بڑے ائمہ دین ومحدثین نے احناف کے اس عقیدے کی تردید وتنکیر کی ہے، خاص طور پر امام بخاری رحمہ اللہ امام عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ اسی معتقد فاسد کی وجہ سے ان کو مرجئہ میں شمار کرتے ہیں، اور احناف کو بھی معلوم ہے کہ مرجئہ گمراہ فرقہ ہے لہذا متاخرین احناف اس عقیدہ کو گلے سے لگائے رہنے کے باوجود مرجئہ کے زمرہ سے اپنے کو خارج اور اہل سنت والجماعہ کے مذہب کے ہمنوا ثابت کرنے کے لیے ارجاء کی عجیب وغریب تاویل وتوجیہ وتقسیم کرتے ہیں لیکن

"بنے کیونکر کہ ہے ہر بات الٹی" لا یصلح العطار ما افسده الدهر شیخ علیہ الرحمہ اس مزعومہ وایہام وتلبیس کا پردہ چاک کرتے ہوئے فرماتے ہیں: وقد ظهر من هذا ان الا ختلاف بين الحنفية واصحاب الحديث اختلاف معنوي

حقیقی لا لفظی کما توھم بعض الحنفیة' والحق ماذھب الیه الأئمة الثلاثة والمحدثون لظاھر النصوص القرآنیة والحدیثیة (مرعاۃ ۱/۳۷)

(۲۵) فقہ وعقائد کے مسائل ودیگر امور میں بھی بسا اوقات مطولات کی طرف اشارہ فرماتے ہیں (مرعاۃ ۱/۱/۳۶)

(۲۶) مقلدین علماء عام طور پر اور احناف مقلدین خصوصا اپنی دیرینہ عادت وحقد کی بنیاد پر مسلک محدثین واہل حدیث کو طعن وتشنیع وتشکیک کا نشانہ اپنی تالیفات وشروع وحواشی اور تعلیقات میں بناتے رہتے ہیں شارح علیہ الرحمہ نے بہت ہی حسن وخوبی سے ان کا جواب دیا ہے۔

(۲۷) مشکل الفاظ کے حل کے لیے کتب غریب الحدیث اور قوامیس ولغات کی طرف رجوع فرماتے ہیں۔

(۲۸) کبھی مصنف حدیث بیان کرنے کے بعد خاموش ہو جاتے ہیں اور مخرج کی جگہ بیاض چھوڑ دیتے ہیں شیخ صاحب استدرا کا اس کا مخرج بیان فرماتے ہیں، مثلاً مصنف نے حدیث من تمسك بسنتي عند فساد امتي کے بعد (رواہ) کہہ کر بیاض چھوڑ دیا ہے شیخ صاحب فرماتے ہیں الحدیث اخرجہ البیھقی (مراعۃ ۱/۲۸۱)

(۲۹) اسی طرح کبھی مصنف بعض ایسی کتابوں کا حوالہ دیتے ہیں جہاں ان حدیثوں کا پتہ نہیں ہوتا، شیخ الحدیث صاحب اس کا صحیح مرجع بتاتے ہیں۔

(۳۰) مصنف کبھی موقوف حدیث کو مرفوع بیان کرتے ہیں اور کبھی اس کے برعکس شارح اس پر تنبیہ واستدراک فرماتے ہیں۔

(۳۱) ایسا بھی ہوا ہے کہ بعض کتب سے حدیث مرسلا نقل کرتے ہیں حالانکہ ایسی حدیث دوسرے مصادر میں موصولا موجود ہوتی ہیں جیسا کہ شارح علیہ الرحمہ نے بیان فرمایا ہے۔

(۳۲) بعض الفاظ کی زیادتی کی نسبت جن مصادر کی طرف مصنف کرتے ہیں وہ زیادتی اس کی نہیں بلکہ دوسرے مصادر میں موجود ہوتی ہیں جیسا کہ ''شیخ الحدیث'' نے ثابت کیا ہے۔

(۳۳) اصحاب سنن سے بعض حدیثیں معلقا نقل فرماتے ہیں حالانکہ وہی حدیث دوسرے اصحاب کتب کے یہاں موصولا وارد ہوتی ہیں۔

(۳۴) بعض الفاظ حدیث کی نسبت مسلم شریف کی طرف کی ہے حالانکہ وہ الفاظ اس میں نہیں ہوتے دوسرے اصحاب سنن کے یہاں ملتے ہیں۔

(۳۵) کبھی دو متعدد سندوں سے مروی حدیث کو ایک حدیث کے طور پر بیان فرما دیتے ہیں، حالانکہ وہ دو ہوتی ہیں۔

(۳۶) کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مصنف بعض احادیث کو ضعیف سند سے نقل کرتے ہیں اور شیخ اس کو دوسری صحیح سندوں سے ذکر فرماتے ہیں یا مصنف کے بیان کردہ ضعیف سند کے شواہد ومتابعات بیان فرما کر اس کی تقویت کا سامان بہم پہنچاتے ہیں۔

(۳۷) مصنف نے اگر حدیث ادھوری نقل کی ہے تو شیخ علیہ الرحمہ اس کی تکمیل کرتے ہیں کچھ احادیث ایسی بھی ہیں جس سے بعض

جملے ساقط ہیں یا اس میں الٹ پلٹ ہو گیا ہے تو اصل کی طرف رجوع کر کے اس کی تصحیح فرماتے ہیں۔

اس کے علاوہ شارح رحمہ اللہ نے اس کتاب کو احادیث کی ترقیم و نمبرنگ کرنے کے ساتھ ہی ہر باب کی احادیث کو بھی نمبر وار بین القوسین بیان فرمایا ہے اسی طرح آپ نے مشکوۃ کی کتابوں، ابواب اور فصول کی فہرست کے ساتھ احادیث کی فہرست اس کے ابواب وفصول اور شرح کے اہم مباحث کے ساتھ بنائی ہے تیسرے صحابہ وتابعین وائمہ دین نیز شرح میں واردشدہ اماکن کی فہرست بھی حروف معجم کی ترتیب پر بنا کر اس کتاب کی افادیت کو چار چاند لگا دیا ہے۔

الغرض یہ شرح بقول حضرت محدث عطاء اللہ بھوجیانی رحمۃ اللہ علیہ ایک بے نظر شرح ہے آپ رقمطراز ہیں:

"نحمد الله على احسانه وكرمه أن مرعاة المفاتيح يعد شرحا عديم النظر غير مسبوق به بما يمتازبه من الأوصاف والخصائص، يحتوى بما فى الشروح السابقة ويذكرنا القرن العاشر فى باب التحقيق مصداقا"كم ترك الأول للأخر" (مقدمة مرعاة)

اور ایسا کیوں نہ ہو کہ آپ اس علامہ دہر کے سپوت ہیں جنہوں نے سیرۃ البخاری جیسی بے نظیر سوانح امام بخاری لکھ کر بہت بڑے خلا کو پر ہی نہیں کیا بلکہ بہت سے وساوس وخناس کو دور فرما دیا اس شرح کے شروع میں پیش لفظ بقلم محدث بھوجیانی رحمہ اللہ کے ساتھ شارح رحمہ اللہ کی مختصر سوانح بھی ہے اور مقدمہ کے طور پر مصطلح حدیث میں ایک مختصر مگر بیحد اہم رسالہ بھی ہے جو شارح رحمۃ اللہ علیہ کے لائق فرزند ارجمند علامہ عبدالرحمٰن الرحمانی حفظہ اللہ کے قلم سے ہے کیا بہتر ہوتا کہ حضرت علامہ اگر اس کے لیے متفرغ ہو کر اس کے افتتاح کی طرح اس کے اختتام کا سہرا اپنے سر باندھتے خاص طور پر شارح رحمہ اللہ کے ایک اور فرزند ڈاکٹر عبدالعزیز اور شارح کے احفاد جو ماشاء اللہ سب کے سب علوم حدیث میں تخصص ومہارت رکھتے ہیں اس عظیم کام کی تکمیل کرتے، اور شارحؒ کے سب سے بڑے فرزند فضل الباری صاحب اور ان کے صاحبزادگان وسیع تر وسائل کو کام میں لا کر ان کے لیے اس کام میں مدد ومعاون بنتے۔ اس موسوعی شرح کے علاوہ بھی آپ کی متعدد کتابیں ورسائل ہیں۔ جو بصورت کہتر وبقیمت بہتر کے مصداق ہیں۔

آپ کے فتاویٰ امتیازات وخصائص:

جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ آپ سے مسائل کے حل کے لئے ہر طرح کے مسائل ومستفتی آتے تھے۔ اہلحدیث حضرات کے علاوہ عام وخاص غیر اہلحدیث بھی آپ ہی کی طرف مسائل کے حل کے لئے رجوع کرتے تھے۔ اس لئے آپ کے فتاویٰ کئی جلدوں میں ہیں جن کا ایک حصہ یہاں شائع کیا جا رہا ہے آپ کے فتاویٰ کے وہی امتیازات وخصوصیات تھے جو آپ کی شروح کے ہیں۔ دراصل کتاب وسنت یہ دونوں اللہ تعالیٰ کا آخری پیغام وانعام بندوں کی ہدایت اور کامیابی کے لئے ہیں۔ لہٰذا ان کے معانی ومفاہیم وشروح وتفسیر کے لئے جن صلاحیتوں اور احتیاط ودیانت داری اور للّٰہیت وخشیت اور بے نفسی اور غیر جانبداری اور کھلے ذہن ودماغ اور عدم تعصب کی ضرورت نیز جس وسعت معلومات

اور علوم وفنون کی مہارت مطلوب ہے وہ سب شیخ الحدیث رحمہ اللہ میں موجود ہیں۔اور آپ کی تحریریں اس کی منہ بولتی تصویر ہیں۔

خصوصا فتویٰ کے باب میں آپ ادب المفتی والمستفتی وفتویٰ کے مزاج ومفہوم سے کلی طور پر موافق ہیں۔اس سلسلہ میں انتہائی بالغ نظری اور انتہائی جدوجہد صرف کرنے کتاب وسنت پر نظر رکھنے اور تمام پہلوؤں پر عمیق نظر ڈالنے کے بعد ہی فتویٰ دیتے تھے۔آپ کے فتاویٰ کتاب وسنت کے ادلہ سے مزین ہوتے ہیں۔اور قدیم وجدید تشریحات پر گہری نظر ہوتی ہے۔

ان سب کے باوجود احتیاط وتورع اور تواضع کا دامن نہیں چھوڑتے۔اقوال الرجال اور متقدم فتاویٰ پر نظر ہونے کے باوجود اسی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ اللہ اور اس کے رسول کا منشأ ومطلب بتانے کے لئے اصل مراجع کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنا ضروری گردانتے ہیں۔اس لئے بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ شیخ الحدیث کے یہ فتاوی دینی رہنمائی کے لئے بے حد اہم اور لائق اہتمام اور نشر واشاعت ہیں اور علمی حلقوں اور جماعتی احباب کو اس کا بے حد انتظار ہے۔اور دیگر فتاویٰ اہلحدیث، فتاویٰ نذیریہ، فتاویٰ ثنائیہ، فتاویٰ سلفیہ، وفتویٰ برطانیہ وغیرہ وغیرہ فتاویٰ کی طرح اس کی پذیرائی ہوگی۔اور ہاتھوں ہاتھ لیا جائے گا۔اور فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیہ وابن باز وابن عثیمین وغیرہم علمائے سلف کی یاد تازہ ہو جائیگی۔

آخیر میں مرتب فتاویٰ ودیگر تحریرات عزیزی القدر مولانا فواز سلمہ اللہ کے شکریہ کے ساتھ ان کے والد گرامی قدر جناب ڈاکٹر عبدالعزیز کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اس اہم علمی کام کی نگرانی فرمائی اور اس کی طباعت کے سلسلہ میں اپنی رغبات وخواہشات کا بارہا ذکر فرمایا۔اور فواز سلمہ اللہ کی بھی ہمت افزائی کرتے رہے۔اور عزیزم نے اپنی حد تک جس طرح کوشش طالب علمی کے زمانہ میں صرف کی ہے اس پر وہ ہم سب کی طرف سے تشجیع ومبارکباد کے مستحق ہیں۔اللہ کرے زور قلم اور زیادہ۔

ساتھ ہی مرکزی جمعیت کے ذمہ داران خصوصا امیر محترم حافظ محمد یحییٰ دہلوی حفظہ اللہ اور دیگر ذمہ داران واراکین ومتعلقین وکارکنان وموظفین اور رفقاء کا کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اس کار خیر میں حصہ لیا۔برادر محترم شیخ شیر خاں جمیل احمد کا بھی شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اس کی طباعت کے لئے سنتے ہی ترغیب دلائی اور قارئین کرام کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے عرض گذار ہوں کہ وہ ہم سب کو اپنی دعاؤں میں یاد رکھنے کے ساتھ اس سلسلہ میں اپنے نیک مشوروں سے نوازیں اور عظمت صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے نام سے جس کانفرنس کی مناسبت سے اس کی طباعت ہو رہی ہے اسے ہم سب کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔آمین

اصغر علی امام مہدی سلفی	دہلی
ناظم عمومی	۲۲ر ربیع الآخر ۱۴۳۱ھ
مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند	۸ر اپریل ۲۰۱۰ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض مرتب

حضرت مولانا ابوالحسن عبیداللہ رحمانی مبارک پوری صاحب مرعاۃ المفاتیح فی شرح مشکاۃ المصابیح کی علمی وفقہی تحریروں کو، اہل علم اور اصحاب فکر ونظر کی خدمت میں، پہلی بار مرتب شکل میں پیش کرتے ہوئے، ہماری زبان اور دل اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء اور عظمت وکبریائی سے لبریز ہے، اسی کی توفیق اور نصرت سے یہ عظیم کام انجام کو پہنچ سکا ہے۔ حضرت شیخ الحدیث مبارک پوری نے اپنی ستاسی سالہ حیات میں، برصغیر کے مختلف صوبوں، علاقوں اور گوشوں سے آئے ہوئے بے شمار استفسارات کے جوابات، کتاب وسنت کی روشنی میں تحریر فرمایا ہے، اس نادر علمی ذخیرہ کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(۱) وہ تحریریں، جو برسوں پہلے ملک کے مختلف مجلات وجرائد میں شائع ہوکر، علماء وفضلاء کی نگاہوں کا مرکز اور داد وتحسین حاصل کرچکی ہیں۔

(۲) وہ تحریریں، جو ہنوز مخطوط، غیر منشور اور منتظر طباعت ہیں۔

(۳) وہ تحریریں جن کا کوئی ریکارڈ ہمارے یہاں موجود نہیں ہے۔ ۱۹۴۷ء کے بعد ایک عرصہ تک، حضرت شیخ الحدیث جوابات لکھ کر بھیج دیا کرتے تھے، نقول اور ریکارڈ رکھنے کا اہتمام بہت بعد میں کیا گیا ہے۔ اسی طرح اہم فتاویٰ پر مشتمل ایک جلد ڈاکیہ، یا ڈاکخانہ کی لاپرواہی سے تلف ہوچکا ہے، جس کا قلق اور افسوس خود شیخ الحدیث کو بھی تھا۔ علاوہ ازیں بہت سارے اہم علمی مباحث، ممتاز اہل علم کے نجی خطوط میں مل جائیں گے، جو ابھی تک منظر عام پر نہیں آسکے ہیں، اور مختلف تلامذہ ومتوسلین کے یہاں موجود ہے۔

یہ مجموعہ اول الذکر مطبوعہ فتاویٰ اور مقالات پر مبنی ہے۔ قدرے غیر مطبوع بھی شامل ہیں، جو بیشتر دوران تدریس دارالحدیث رحمانیہ دہلی لکھے گئے ہیں۔

یہ فتاویٰ اور مقالات درج ذیل مجلات، جرائد اور مجموعہ ہائے مکاتیب میں شائع ہوچکے ہیں:۔

(۱)	محدث	دارالحدیث رحمانیہ	دہلی
(۲)	مصباح	دارالعلوم	ششھنیاں، بستی
(۳)	الہدیٰ	دارالعلوم احمدیہ سلفیہ	دربھنگہ
(۴)	ترجمان	مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند	دہلی
(۵)	اخبار اہل حدیث		دہلی
(۶)	محدث	جامعہ سلفیہ	بنارس
(۷)	نورتوحید	مدرسہ خدیجۃ الکبریٰ	جھنڈانگر نیپال
(۸)	السراج	جامعہ سراج العلوم السلفیہ	جھنڈانگر نیپال
(۹)	الفلاح	(علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر)	شنکرنگر، بلرام پور

(۱۰)	افکار عالیہ	جامعہ عالیہ عربیہ	مئوناتھ بھنجن
(۱۱)	نقوش شیخ رحمانی (مجموعہ مکاتیب شیخ الحدیث بنام مولانا محمد اعظمی/ حفظہ اللہ و مدظلہ)		مئوناتھ بھنجن
(۱۲)	مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری/ رحمہ اللہ		مرکزی اہل حدیث ہند دہلی
(۱۳)	مکاتیب شیخ الحدیث مبارک پوری بنام مولانا عبدالسلام رحمانی بونڈیہار/ حفظہ اللہ و شفاہ		دہلی
(۱۴)	مکاتیب شیخ الحدیث بنام محمد فاروق اعظمی صاحب	مخطوط غیر مطبوع	جل گاؤں مہاراشٹر
(۱۵)	فتاویٰ ثنائیہ	مولانا ثناء اللہ امرتسری	
(۱۶)	فتاویٰ علمائے اہل حدیث	مرتبہ مولانا علی محمد سعیدی	خانیوال

حضرت شیخ الحدیث کے علاوہ درج ذیل علماء کی غیر منشور فتاویٰ بھی پڑھنے کو ملیں گے:۔

(۱) حضرت مولانا حافظ عبداللہ غازی پوری۔ (۲) شیخ الاسلام علامہ ثناء اللہ امرتسری۔
(۳) حضرت مولانا احمد اللہ محدث پرتاپ گڈھی۔ (۴) حضرت مولانا عبدالسلام مبارک پوری۔
(۵) حضرت مولانا ابوالقاسم سیف محدث بنارسی۔ (۶) حضرت مولانا ابوسعید شرف الدین دھلوی۔
(۷) شیخ الحدیث محمد اسماعیل گونجرانوالہ۔ (۸) حضرت مولانا نذیر احمد رحمانی املوی۔
(۹) حضرت مولانا محمد یونس قریشی۔ رحمهم الله تعالىٰ رحمة واسعة

افادیت واہمیت کے پیش نظر جد امجد حضرت مولانا عبدالسلام مبارک پوری کا موقر ''اہل حدیث'' امرتسر میں منشور چند ''مذاکرہ علمیہ'' کو بھی شامل کیا گیا ہے، چوں کہ حقیقتاً وہ بھی مدیر جریدہ کی جانب سے دئے گئے سوالات کے جوابات میں رقم کیے جاتے تھے۔

ان فتاویٰ و مقالات کو یکجا کرنے کے بعد:۔

(۱) قرآنی آیات کی ترقیم کا اہتمام۔

(۲) احادیث و آثار کی ترقیم وتبویب، مذکورہ مصادر و مراجع کی روشنی میں کیا گیا ہے۔

(۳) عربی عبارتوں کا جدید اشاعتوں سے مقابلہ و مراجعہ اور ترقیم کی گئی ہے۔ حضرت الشیخ کو متعدد بار فرماتے ہوئے سنا کہ: ''دارالحدیث رحمانیہ کا کتب خانہ عظیم ذخیرہ پر مشتمل تھا، ہر سال مہتمم مدرسہ شیخ عطاء الرحمٰن، پھر ان کے فرزند شیخ عبدالوھاب کتابیں خرید کر مدرسہ کی لائبریری کو دیتے رہتے تھے۔ مطبوعہ کتابوں کے علاوہ مخطوطات خریدنے کا بھی اہتمام کرتے تھے۔'' میرے محدود علم کے مطابق ابھی بھی بعض کتابیں مخطوط ہیں، جیسے:

(۱) محلیٰ شرح مؤطا للشيخ سلام الله الرامفوری.

(۲) فتح سر المنان للشيخ عبد الحق الدهلوی.

متعدد کتابیں مدت پہلے شائع ہو چکی ہیں جیسے:۔

(۱) الفتح الربانی من فتاویٰ الامام الشوکانی.

(۲) السيل الجرار شرح حدائق الأزهار للشوکانی.

(۳) لواقح الأنوار فی طبقات الأخیار لعبدالوھاب الشعرانی.

(۴) الجامع الأزھر من حدیث النبی الأنور للشیخ عبد الرؤف المناوی وغیرہ

(۴) مطبوع فتاویٰ اور مقالات کے آخر میں مأخذ کو ذکر کر دیا ہے۔

(۵) غیر مطبوع فتاوے کے آخر میں اصل کے مطابق مجیب کا نام برقرار رکھا ہے۔

(۶) حضرت الشیخ کے حواشی کے آخر میں ان کے نام کی تصریح ہے۔

(۷) مطبوعہ مکاتیب میں بیشتر جوابات بغیر سوالات کے تھے، ہم نے وہاں امتیاز کے لئے ☆ لگا دیا ہے۔

مطبوعہ مواد کی تلاش اور جستجو کا سلسلہ کمپوزنگ مکمل ہونے کے آخری مرحلہ تک جاری رہا، اس لیے قارئین کو فقہی ترتیب میں تقدیم وتاخیر نظر آئے گی۔ اس کے لیے معذرت خواہ ہوں۔

بکھری ہوئی تحریروں کو یکجا کرنا، پھر ایک نظام اور منہج کا تابع اور پابند بنانا، بے حد دقت طلب اور صبر آزما ہوتا ہے۔ خصوصاً ایسے فتاوے جو مختلف اوقات میں، مختلف حیثیت اور صلاحیت کے باوصف مستفتیان کے طلب اور گذارش پر وجود میں آئے ہوں۔

ہماری یہ دینی وعلمی کاوش کس حد تک کامیاب ہے!! اس کا فیصلہ قارئین کریں گے۔ لغزشیں اور غلطیاں ہر انسانی جہد کا حصہ اور لازمہ ہے، نشان دہی اور تعیین رمز شناسوں کا دینی اور ملی فریضہ ہے۔

میں مرکزی جمعیت اہل حدیث ہند کے ذمہ داران، خصوصاً استاد محترم حضرت مولانا اصغر علی امام مہدی سلفی/ حفظہ اللہ تعالی کا بے حد ممنون ہوں، کہ ابتدا ہی سے خصوصی توجہ فرماتے رہے، اور اس علمی سفر میں نیک مشوروں سے نوازتے رہے۔ اور تشجیع وہمت افزائی ورہنمائی فرمایا اور ایک معمولی طالب علم کی کوشش اور محنت کو اپنے عظیم اشاعتی منصوبوں میں شامل فرمایا۔ اور ان قیمتی تحریروں کو منظر عام پر لانے کے ساتھ ساتھ دست برد زمانہ سے محفوظ فرما کر قارئین کرام، اسلامی لائبریریوں اور مفتیان کرام کے استفادہ کے لیے مواقع بہم پہنچایا۔

میں مولانا انعام الرحمٰن مبارک پوری اور حافظ سرفراز احمد مبارک پوری کا بھی بے حد شکر گذار ہوں کہ ان کی معاونت سے پروف ریڈنگ کا مشکل مرحلہ طے ہوا۔

والد مکرم ڈاکٹر حافظ عبد العزیز عبید اللہ مبارک پوری/ حفظہ اللہ تعالیٰ کی سرپرستی اور اشراف نہ ہوتا، تو یہ اہم علمی کام اور دینی ضرورت پایۂ تکمیل کو نہ پہنچتی۔ ﴿رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلىٰ والديّ وأن أعمل صالحاً ترضٰه وأدخلني برحمتك في عبادك الصالحين.﴾ والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وهو السميع البصير.

فواز عبد العزیز مبارک پوری

۱۲/ ربیع الآخر ۱۴۳۱

۲۹/ مارچ ۲۰۱۰

fauwaz79@gmail.com

کتاب الایمان والعقائد والاعتصام بالکتاب والسنة

س: زید صحیح العقیدہ ہے لیکن محض اس خیال سے کہ لوگ اس کی بات توجہ سے سن کر اس پر عمل کرتے ہیں اور اس سے نفرت نہیں کرتے ہیں۔ بعض رسوم مروجہ مثلاً: فاتحہ' سویم' دہم' چہلم وغیرہ میں شریک ہو جاتا ہے۔ زید کہتا ہے کہ ان بدعات میں اس نیت سے شرکت کرنے پر اگر کوئی گناہ ہوگا تو مجھ پر ہوگا۔ میرے ان کاموں میں شریک ہونے کی وجہ سے میری تبلیغ سے لوگ بدکتے نہیں۔ بلکہ تبلیغ کے نتیجہ میں شرکیہ کاموں سے بچ جائیں گے اور راہِ راست پر آجائیں گے۔ کیا یہ طرز عمل شرعاً جائز ہے؟۔

ج: فاتحہ، سویم، دھم، بستم، چہلم، بڑے پیر کی گیارہویں وغیرہ رسوم مروجہ بلاشبہ کتب فقہ حنفی کی رو سے بھی بدعت ہیں، اور ان مبتدعین کا زید کی تبلیغ سے متاثر ہو کر امور شرکیہ (قبر پرستی، تعزیہ پرستی۔ پیر پرستی۔ نذر نیاز لغیر اللہ۔ اہل قبور سے استمد اد واستعانت وغیرہ) سے بچ جانا، غیر قطعی بلکہ مشکوک ہے۔ اس لئے محض اس وہم وخیال کی بنا پر امور بدعیہ میں شرکت جائز نہیں ہوگی۔ زید کے اس طرز عمل سے شبہ ہوتا ہے کہ وہ مداہنت فی الدین کا مرتکب ہے اور دنیا طلبی کے لئے اس چیز کو حیلہ اور بہانا بنا رہا ہے۔ پس اس کو بدعات ومنکرات سے الگ تھلگ رہ کر، حکمت عملی سے پند ونصیحت کا وہ ڈھنگ اختیار کرنا چاہئے، کہ اس کی تبلیغ مفید ونتیجہ خیز ثابت ہو اور دین بھی مجروح نہ ہو۔

ہاں اگر زید کو اس امر کا قوی اور غالب گمان ہو کہ یہ مبتدعین اس کی تبلیغ کے ذریعہ امور شرکیہ سے توبہ کرلیں گے اور ان کے عقائد کفریہ کی اصلاح ہو جائے گی، تو اس شرط کے ساتھ ان رسوم غیر شرکیہ میں علی سبیل الکراہتہ شریک ہو سکتا ہے، کہ مناسب موقعوں اور موزوں اوقات میں ان رسوم کا بدعت اور منکر ہونا بھی ان پر ظاہر کرتا رہے، یہاں تک کہ وہ ان رسوم بدعیہ کو بھی ترک کر دیں۔ (محدث دہلی)

جواب استفسار:

☆ آسیب کا مطلب عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ آسیب زدہ کو جن (مومن یا فاسق فاجر یا کافر) لگ گیا ہے۔ اور اسی کے تصرف سے آسیب زدہ کے حرکات وسکنات، افعال واقوال میں خلل پڑ گیا ہے۔ آسیب زدگی کی شکایت زیادہ تر عورتوں میں دیکھی جاتی ہے، لیکن ان میں سے اکثر واقع اور حقیقت میں آسیب زدگی نہیں، بلکہ اختناق یعنی: ''ہسٹیریا'' میں مبتلا ہوتی ہیں، یا پھر کسی اپنی ذاتی غرض اور مقصد کی خاطر بتکلف وتصنع آسیب زدہ بن جاتی ہیں۔

آسیب زدگی کا عقیدہ کم وبیش پوری دنیا میں پایا جاتا ہے۔ لیکن کچھ لوگ ہر جگہ ایسے پائے جاتے ہیں، جو اس کے بالکل منکر ہیں، اور کہتے ہیں کہ جن وشیاطین کسی انسان یا جانور کو نہیں لگتے، اور نہ ان میں کچھ تصرف کر سکتے ہیں۔ اور کسی انسان یا حیوان سے جو خلاف عادت حرکتیں

سرزد ہوتی ہیں۔ تو ایسا محض کسی جسمانی یا دماغی بیماری کے باعث ہوتا ہے یا تصنع اور شرارت پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک جنات کے کسی پر آنے، یا سوار ہونے اور اس میں ایسا تصرف کرنے سے جو عادت اور معمول کے خلاف ہو، اس کا بالکل انکار کرنا صحیح نہیں ہے۔

۱۷ر جولائی کو یہاں تک خط کا جواب اور استفسار کے سلسلے میں اوپر کی سطریں لکھوائی گئی تھیں کہ یکا یک کسی مہمان کے آجانے کی وجہ سے یہ جواب مکمل نہ کیا جا سکا۔ سخت افسوس ہے کہ باوجود کوشش کے آج ۲۸ر اگست سے پہلے اس کے مکمل کرنے کا موقع نہیں مل سکا۔ خدا کرے اسی مجلس میں یہ تحریر لشتم پشتم کسی طرح تکمیل کو پہنچ جائے واللہ الموفق والمصوب۔

آسیب زدگی یعنی: کسی انسان پر جن اور شیطان کے سوار ہونے یا اس کو لگ جانے، اور پھر اس انسان کا جن یا شیطان کی زبان سے مختلف قسم کی مربوط یا غیر مربوط باتیں کرنا یا پڑھنا، یا غیر متوقع حرکات وسکنات کا اس سے سرزد ہونا، نہ عقلاً غلط اور ناممکن ہے نہ شرعاً۔ بلکہ مشاہدہ اور حس و تجربہ اس کے وقوع کی کھلی ہوئی دلیل ہے، چاہے آپ کے موحد اخلص مولانا مسعود الدین عثمانی اور ان جیسے لوگ، اس کا کتنا ہی انکار کریں، اور اس قسم کے واقعات کی کچھ بھی تاویل و توجیہ کریں۔

جاہلیت کے زمانے میں اور نزول قرآن کے وقت بھی لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ انسان کو جن یا شیطان لگ جاتا ہے، اور اس میں مذکورہ قسم کا تصرف کرتا ہے اور اسی عقیدہ کے اثر سے وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ آپ مجنون ہیں، یعنی: آپ دیوانہ ہیں یا آپ کو جن لگ گیا ہے، اور آپ جو کچھ ہم کو سناتے ہیں وہ اسی جن کے تصرف سے ہوتا ہے۔ قرآن نے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مجنون ہونے کی نسبت کی تو سخت تردید کی، لیکن کسی انسان کو جن لگنے کے نفس عقیدہ کی کہیں تردید نہیں کی۔ نہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال یا عقیدہ کی تردید فرمائی۔

قرآن کریم کی اس آیت: "الذین یأ کلون الربا لا یقومون إلا کمایقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس" (البقرة: ۲۷۵) سے اس عقیدہ کی تائید ہوتی ہے۔ اس آیت کی تاویل میں مسعود الدین عثمانی صاحب اور دوسرے عقلیت زدہ مفسرین کا یہ کہنا کہ تشبیہ میں مقصود محض جاہلی عقیدہ کا اظہار ہے، اس کا اقرار اور اثبات مقصود نہیں ہے، سخت محل نظر ہے کیونکہ اگر یہ عقیدہ فی نفسہ شرعاً غلط ہے تو اس کو تشبیہ میں بغیر نکیر کے ذکر کردینا کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے؟۔ اس بارے میں غازی عزیر سلمہ اللہ کے استفسار کے جواب میں بھی جس کا تعلق رسالہ ''تعویذ گنڈا شرک ہے'' سے تھا، کچھ لکھا جا چکا ہے۔

کرامت اور معجزہ اور سحر وشعبدہ، ان تینوں کے درمیان جو فرق ہے، وہ آپ سے مخفی نہیں ہے، خرق عادت کے طور پر مومن، صالح، متقی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ جو امر ظاہر فرماتا ہے، وہ ''کرامت'' کہلاتا ہے۔ اور اس قسم کی جو چیزیں نبی کے ذریعہ ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ ''معجزہ'' کہلاتی ہیں اور جو پہچان معجزہ کی ہے، وہی کرامت کی بھی ہے۔ امام نووی نے ''ریاض الصالحین'' میں ''کرامة الأولیاء وفضلهم'' کے عنوان سے ایک باب منعقد کیا ہے اور اس کے مناسب آیتیں پھر احادیث ذکر کی ہیں۔ امید ہے کہ آپ اس باب کو ضرور ملاحظہ کریں گے۔ نیز حضرت نواب صاحب بھوپالی رحمہ اللہ نے بھی دلیل الطالب جلد ثانی میں ۷۳۳ تاص: ۷۳۹ میں ''کرامت اولیاء'' پر مفصل بحث کی ہے، اسے بھی آپ ضرور ملاحظہ کریں۔

حدیث: "أول ماخلق الله نوری" اورحدیث: "یا جابر أول ماخلق الله نور نبیک" کوصاحب "سیرۃ النبی" نے جلد:۳ ۷۴۷/ ۷۴۸ میں زرقانی علی المواہب اور مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔قسطلانی "المواہب اللدینہ" کی شرح للزرقانی ا/۲۷طبع بیروت میں حدیث:" أول ماخلق الله نوری "بغیر سند اور بغیر مخرج اور مخرج کے بیان کے مذکور ہے۔اور حدیث: "یا جابر أول ماخلق الله نوری" مصنف عبدالرزاق میں تلاش کی گئی لیکن وہاں نہیں مل سکی۔اس کے بعد محمد عبدالسلام خضر الشقیری کی کتاب "السنن و المبتدعات المتعلقة بالاذكار و الصلوات" ص:۹۳ نظر سے گذری جس میں مصنف مذکور لکھتے ہیں: "ومسئلة خلق كل شئى من نور النبى صلى الله عليه وسلم، التى جعلها ابن بنانة موضوع خطبته السخيفة، قد أوضحها وبين بطلان حديثها صاحب المنار بالمجلد الثامن من صفحة ٨٦٥ 'وقد أفاض هنالك وأفاد واجاد، فجزاه الحق عن تحقيق الحق خير الجزاء، وحديث: أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر أخرجه عبدالرزاق' ولا أصل له' وليس فيه تعظيم للنبى صلى الله عليه وسلم' بل مثار شبهات و شكوك فى الدين' قال الله تعالىٰ: "وما محمد إلا رسول قدخلت من قبله الرسل" وقال: "قل إنما أنابشر مثلكم يوحى إلي". وقد قال محمدبن عثمان الثقفى البصرى: والله الذى لا اله إلا هو إن عبد الرزاق كذاب" انتهى.

اس وقت اس حدیث کے بارے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں لکھا جا سکتا، امید ہے آپ بطور خود بھی تفتیش کریں گے، ممکن ہے اس سے متعلق کچھ مزید مواد مل جائے۔

عید کے بعد قاری محمد زبیر سے ملاقات ہوئی۔انھوں نے آپ کی دی ہوئی تین کتابیں ا۔تحفہ حدیث ،۲۔روزہ ،۳۔یہ قبریں اور آستانے۔حوالہ کیں اور آپ کا سلام اور خیر وخیریت پہنچائی۔یہ معلوم ہو کر بڑی خوشی ہوئی کہ آپ ان دنوں ہر طرح صحت مند ہیں۔ رمضان سے بہت پہلے مولانا مختار احمد ندوی نے آپ کی کتاب تحفہ حدیث بھیج دی تھی جسے سرسری طور پر از اول تا آخر پڑھ لیا گیا تھا۔کتاب کے شروع میں مضامین کی فہرست دے دی گئی ہے یہ بہت اچھا ہوا۔اس سے کتاب کے محتویات و مشتملات کا اجمالی علم ہو جاتا ہے۔ کتاب مجموعی حیثیت سے جامع اور عوام کے لئے انشاء اللہ بہت مفید ثابت ہوگی۔کتاب میں جو باتیں کھٹکیں، مختصراً ذیل میں درج کی جا رہی ہیں:

ا۔یہ کتاب غیر عربی دانوں کے لئے لکھی گئی ہے،اس لئے اس میں جہاں کہیں بھی قرآن کی کوئی آیت یا حدیث لکھی گئی ہے ان پر اعراب لگانا ضروری تھا،لیکن افسوس ہے کہ اس کا التزام نہیں کیا گیا،کہیں اعراب لگایا گیا ہے اور کہیں نہیں،اور جہاں کہیں اعراب لگایا گیا بھی ہے،صحیح اعراب لگانے کا اہتمام والتزام نہیں کیا گیا ہے اور بعض جگہ نقطے بے موقع دیئے گئے ہیں۔

۲۔آپ جانتے ہیں کہ اس وقت اردو زبان کو کس قدر آسان اور عام فہم بنانے کی ضرورت ہے!۔اب مولانا ابوالکلام آزاد یا مولانا مودودی کی اردو کا سمجھنا عام اردو دانوں بالخصوص کم پڑھی لکھی عورتوں کے لئے مشکل ہی نہیں بلکہ تقریباً ناممکن ہے۔"تحفہ حدیث" کی زبان آسان سے آسان تر اور عام فہم ہونی چاہیئے تھی،تاکہ معمولی اردو جاننے والے مرد اور عورتیں اس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں۔

۳۔ص: ۳۴ میں سطر: ۵ اور ۶ میں یہ لکھا گیا ہے کہ ''ساڑھے سات تولہ سونا یا اس کی قیمت کا نقد روپیہ ہو'' یہ چیز سمجھ میں نہیں آئی۔ ساڑھے سات تولہ کی مقدار، یہ سونے کا نصاب ہے اور جب خود اس مقدار میں سونا موجود ہو تو اس کی قیمت کا نقد روپیہ اعتبار کرنے کی کیا ضرورت اور کیا فائدہ ہے؟ سونے کی زکاۃ کے نصاب میں قیمت کا لحاظ قطعاً نہیں کیا جائے گا۔

ص: ۸۴ سطر: ۹ تا سطر ۱۳ میں ایک حدیث لکھی گئی ہے جس کا حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔ اس کا حوالہ دینا کہ کس کتاب کی حدیث ہے؟ اور کہاں سے اخذ کی گئی ہے؟ ضروری تھا۔

ص: ۱۱۶ میں تفرقہ اندازی کے زیر عنوان طبرانی کے حوالہ سے حدیث ''من تفرق فليس منا'' ذکر کی گئی ہے اور ترجمہ میں یہ لکھا گیا ہے ''جو شخص آپس میں تفرقہ اور جدائی ڈالے وہ ہم میں سے نہیں ہے'' لفظ حدیث اور ترجمہ میں مناسبت نہیں ہے۔ ''تفرق'' کے معنی جدائی ہونے کے ہیں، جدائی ڈالنے کے نہیں ہیں۔ اس مقصد کے لئے ''فرق'' کا لفظ چاہئے۔ چنانچہ یہ حدیث سیوطی نے جامع صغیر میں طبرانی کے حوالہ سے ''من فرق فليس منا'' ہی کے لفظ کے ساتھ ذکر کی ہے۔ لیکن اس لفظ یعنی ''من فرق'' کا وہ مطلب بیان کرنا جسے آپ نے کتاب میں عنوان مذکور کے ماتحت ذکر کیا ہے، مخدوش ہے۔ اس لئے کہ یہ حدیث مسند احمد (۱)، ترمذی (۲) مستدرک حاکم (۲/۵۵) میں حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ سے بایں لفظ مروی ہے: ''من فرق بين والدة وولدها' فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة'' چنانچہ علامہ عبد الرؤف مناوی نے فتح القدیر شرح جامع صغیر ۶/ ۱۸۷ میں اس مطول حدیث کی روشنی میں آپ کی پیش کردہ مختصر حدیث کی شرح میں لکھا ہے: ''من فرق، أي بين والدة وولدها فليس منا' أي ليس من العاملين بشرعنا المتبعين لأ مرنا'' علاوہ بریں یہ مختصر حدیث جو معقل بن یسار صحابی سے مروی ہے، سخت ضعیف ہے اس کی سند میں ایک راوی نصر بن طریف ہیں اور وہ کذاب ہیں كماقال الهيثمي في مجمع الزوائد:

۴۔ص: ۱۲۵ میں مشکاۃ کے حوالہ سے ایک حدیث بایں لفظ نقل کی گئی ہے: ''النكاح من سنتي' فمن رغب عن سنتي، فليس مني '' اس کے بارے میں اس سے پہلے بھی آپ کو لکھا جا چکا ہے کہ کسی ایک روایت میں یہ پورا متن موجود نہیں ہے، بلکہ دو مختلف حدیثوں کا الگ الگ ٹکڑا ہے، جس کو صاحب مشکوۃ نے ایک جگہ جوڑ دیا ہے، اور اس طرح سے یہ حدیث زبان زد عوام و خواص ہو گئی ہے۔

۵۔ص: ۱۴۷ میں سطر ۱۷ میں لکھا گیا ہے وہ یعنی داؤد علیہ السلام درع اور لوہے کی مصنوعات بناتے تھے۔ حدیثوں میں صرف زرہ بنانے کا اور قرآن میں ''صنعة لبوس'' (الانبیاء:۸) کی تعلیم کا ذکر ہے۔ آپ کی کتاب میں درع کے بجائے ''زرہ'' کے ذکر پر اکتفا ہونا چاہئے۔

۶۔ص: ۱۴۹ کی آخری سطروں میں لباس کی کاٹ چھانٹ اور بناوٹ میں نئی نئی صورتیں پیدا کئے جانے، اور ان کے اختیار و جواز کے

(۱) مسند احمد ۴/ ۴۱۲۔ ۴۱۴ (۲) کتاب البیوع باب ماجاء فی کراهية أن يفرق بين الأخوين أوبين الوالدة وولدها في البيع (۱۲۸۳) ۳/ ۵۸۰ و کتاب السبی باب فی کراهية التفريق بين السبی ۱۵۶۶۔ ۳/ ۱۳۴، عن أبی أيوب الانصاری، علامہ البانی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے۔

لئے جوشرطیں ذکر کی گئی ہیں۔ان میں اس ایک شرط کا اضافہ کرنا مناسب بلکہ ضروری ہے: ایسی وضع اور تراش وخراش ،لباس کی نہیں ہونی چاہیئے جوکسی غیر مسلم کی قومی یا مذہبی پوشاک ولباس کے مشابہ ہوجائے تا کہ "من تشبه بقوم فهو منهم" کے خلاف نہ ہو۔

عبیداللہ رحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۱۳۲/۱۳۶)

☆ ہمارے یہاں محولہ استفتاء نہیں پہنچا ہے۔کاش آپ نے اپنے رف جواب کی نقل میرے یہاں بھیج دی ہوتی۔ یہ استفتاء عجیب و غریب ہے۔فسادات کا سلسلہ انگریزوں کے زمانہ سے چلا آرہا ہے۔البتہ اب زیادہ ہوگیا ہے،لیکن اب تک یعنی: اب سے پہلے کسی کے بھی ذہن ودماغ میں اس قسم کا سوال نہیں ابھرا تھا۔ بہر حال استفتاء کا جواب مختصراً لکھا جاتا ہے۔رسید سے مطلع کیجئے۔

(۱) مسلمان کہلانے والوں میں اکثر جگہ کچھ نام کے مسلمان اور غنڈے قسم کے ہوتے ہیں۔جن کو دین اور مذہب سے کوئی لگاؤ اور تعلق نہیں ہوتا۔ان کا مقصد حیات محض سلب ونہب اور خواب وخورش اور افساد فی الارض ہوتا ہے۔بعض مقامات میں فساد کا شوشہ یا اس کی ابتداء کسی نہ کسی شکل میں انہی کی طرف سے ہوتی ہے۔اس طرح انتقاماً فساد اور قتل ونہب کا سلسلہ شروع ہوجاتا ہے اور اس میں فساد کی ابتداء کرنے والے نام کے مسلمان اور ان کے علاوہ دوسرے بے قصور مسلمان، غیر مسلموں یا پولیس کے ذریعہ، نیز مسلمان بچے اور عورتیں اور نہتے کمزور ومعذور مسلمان مارے جاتے ہیں۔ان میں سے فساد کا شوشہ چھوڑنے والے نام کے مسلمان غنڈے جو قتل اور تحریق کی زد میں آجائیں وہ قطعاً اخروی شہید نہیں کہے جاسکتے۔وہ اخروی شہادت کے مستحق نہیں ہیں اور ان کو شہادت کا اجر حاصل نہیں ہوگا، رہ گئے دوسرے واقعی مسلمان مرد اور عورتیں اور بچے جو دشمنوں کے ہاتھ مارے جلائے جائیں وہ یقیناً بلاشبہ مظلوم اور شہید فی حکم الاخرۃ ہیں۔

اور جس فساد زدہ مقامات میں مسلمانوں کی طرف سے کسی قسم کی بھی ابتداء کے بغیر، غیر مسلم فسادیوں کی ایک منظم سازش اور منصوبہ کے تحت ایک شوشہ چھوڑ کر فساد شروع کردیا گیا اور مسلمانوں کو جانی اور مالی نقصان پہنچایا گیا ہو، ایسے مقامات میں جو مسلمان بھی اپنی جان اور مال اور عزت وآبرو کا بچاؤ اور حفاظت کرنے کی حالت میں مارا جائے یا نہتھے ہونے کی وجہ سے کچھ نہ کرنے کے باوجود۔مارا جائے بالخصوص بوڑھے، بیمار، کمزور اور بچے ومستورات۔یہ سب کے سب مارے جانے کی صورت میں اخروی اعتبار سے شہید کہے جائیں گے اور ان کو شہداء کا اجر حاصل ہوگا۔ارشاد ہے: "من قتل دون دينه فهو شهيد' ومن قتل دون ماله فهو شهيد' ومن قتل دون دمه وعرضه ونفسه فهو شهيد" (۱) (او کماقال) اور ارشاد ہے: "الغرق شهيد والحرق شهيد" الخ. (۲)

(۲) ان مظلوم وشہداء فی حکم الاخرہ کی مالی امداد اور ان کے ساتھ ہمدردی اور ان کی خدمت کرنا، یا ان کے معصوم بچوں کی تعلیم و تربیت وکفالت اور ان کی بیوہ عورتوں کی مدد کرنا' یقیناً از روئے شرع باعث اجر وثواب ہے۔

(۳) کچھ لوگ جو بظاہر بہت نیک معلوم ہوتے ہیں اور صوم وصلوۃ کے پابند اور دوسرے ظاہری احکام شرعیہ سے آراستہ ہیں۔ان

(۱) بخاری مع الفتح کتاب المظالم باب من قتل دون ماله (۲٤٨٠) ١/١٠٨ (۲) مسلم کتاب الجنائز باب ماجاء فی الشهداء من هم؟(١٠٦٣) ٣/٣٧٧ وابو داود، کتاب الجنائز باب فی فضل مات فی الطاعون (٣١١١) ٣/٤٨٢۔

لوگوں کا یہ کہنا کہ فسادات میں مارے جانے اور ہلاک ہونے یا لوٹے جانے والے مسلمانوں پر اللہ کا عذاب نازل ہوا ہے، اور جس قوم پر اللہ کا عذاب نازل ہو، اس کی خدمت کرنا اور اس کو کسی قسم کی مدد دینا یا اس کے ساتھ ہمدردی کرنا، اللہ کے عذاب کو دعوت دینا اور اس کے غضب کو بھڑکانا ہے۔ لہٰذا ان سے کسی بھی قسم کی ہمدردی کرنا یا کسی بھی طریقہ پر ان کی اعانت کرنا غلط ہے، ہمارے نزدیک ان متشرع لوگوں کا علی الاطلاق یہ کہنا صحیح نہیں ہے۔

عہد نبوت سے لے کر اب تک ہر زمانے میں کسی نہ کسی مقام کے مسلمانوں پر عمومی مصیبت اور بلیہ نازل ہوتی رہی ہے، اور وہ مختلف مصائب و محن میں مبتلا ہوتے رہے ہیں۔ اسلامی حکومتوں میں مسلمان مجرموں کو سزا کے طور پر قید و بند میں رکھا جاتا اور رجم و قصاص اور قطع ید کی اور محاربین کو تصلیب وغیرہ کی سزائیں دی جاتیں۔ اگر یہ سب کچھ بطور عذاب الٰہی و غضب خداوندی کے تھا اور ہے، تو پھر ان کے ساتھ کسی قسم کی بھی ہمدردی اور ان کے بچوں اور عورتوں کی کسی قسم کی اعانت، حتّٰی کہ کسی وباء عام (طاعون، ہیضہ، یرقان، چیچک وغیرہ) میں مرنے والوں اور کسی مرحوم و مقتول فی القصاص کے جنازہ کی نماز بھی نہیں پڑھنی چاہیے۔ اور نہ کسی مسلم یا غیر مسلم اسیر کو کھانا اور کپڑا دینا چاہیے۔ کیوں کہ یہ سب ان متشرعین کے بقول عذاب الٰہی کے شکار ہیں۔ لہٰذا ان کے ساتھ یا ان کے بیوی بچوں کے ساتھ ہمدردی اور ان کی کسی طرح کی خدمت کرنا اللہ کی عذاب کو دعوت دینا اور غضب خداوندی کو بھڑکانا ہوگا۔

ان مُتَشَرِع لوگوں کی جائے سکونت میں بھی کچھ نالائق قسم کے مسلمان غیر مسلموں کے خلاف اگر کوئی شوشہ چھوڑ دیں، اور اس کی وجہ سے انتقاماً وہاں پر فساد پھیل جائے اور اس فساد عام کی زد میں بے قصور مسلمان مرد اور عورتیں اور یہ خود متشرع حضرات بھی آ جائیں، تو باقی ماندہ متشرعین سے پوچھنا چاہیے کہ بے قصور مقتولین اور ان کے بچوں اور عورتوں بالخصوص متشرع کشتگان کے بارے میں ان کا کیا خیال ہے؟۔ کیا یہ لوگ بھی معذب من عند اللہ اور غضب خداوندی کے مستحق اور مورد تھے؟ اس تیسرے سوال کا جواب بہت محتاج تفصیل ہے۔ میں اپنی حالت کی بنا پر مزید کچھ لکھوانے سے قاصر ہو رہا ہوں۔ آپ کو بتاکید لکھا جاتا ہے کہ اپنے مستفتی کو میرے جواب کی نقل نہ بھیجیں، نہ میری طرف نسبت کے ساتھ، نہ بغیر نسبت کے۔ بلکہ آپ کی تحقیق میں جو کچھ صحیح معلوم ہوا، ہی لکھیں اور بھیجیں۔

املا کرانے والا اللہ کے در کا ایک بھکاری اور حقیر غلام

۱۴۰۰/۱۲/۲۴ھ

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری)

(ص: ۱۴۰/۱۴۱/۱۴۲)

☆ دریائے نیل میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لکھے ہوئے پرزہ یا خط یا بطاقہ ڈالنے کا واقعہ خطط المقریزی ۱/ ۵۸ اور النجوم الزاھرۃ ۱/ ۳۵ اور تاریخ الخلفاء ص: ۴۹ میں بھی بحوالہ کتاب العظمۃ لابی الشیخ مذکور ہے۔ اس کی سند میں مجہول اور ضعیف راوۃ موجود ہیں اس بنا پر یہ روایت قطعاً ناقابل اعتبار ہے۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے منبر پر خطبہ جمعہ کی حالت میں ”یا ساریۃ الجبل“ والا واقعہ تہذیب الاسماء واللغات للنووی ۲/ ۱۰ اور

اسد الغابہ ۴/ ۶۵ اور تاریخ الخلفاء ص: ۴۹ میں بحوالہ بیہقی، ابو نعیم فی دلائل النبوۃ، واللالکائی فی شرح السنۃ، والدیر عاقولی فی فوائدہ وابن الاعرابی فی کرامات الاولیاء، والخطیب فی رواۃ مالک وابن مردویہ، سنداً مذکور ہے۔ نیز حافظ نے اصابہ میں اس قصہ کو مختصراً لکھنے کے بعد کہا ہے کہ "اسناده حسن"، اس لئے اس واقعہ کو نا قابل اعتبار بتانا صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے کسی شخص کو پرزہ پر "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم" لکھ کر ٹوپی میں لگانے کا حکم یا مشورہ دینے کا واقعہ نظر سے نہیں گذرا واللہ اعلم بحال سندہ۔

محمد بن اسحٰق اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے بارے میں آپ کو جو کچھ لکھا جا چکا ہے اس سے زیادہ اب کچھ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مصنف رسالہ کی طرف سے ان دونوں پر نیز خارجہ بن الصلت پر ذکر کی گئی جرحوں اور فیصلہ کو دیکھ کر بار بار افسوس ہوتا ہے۔ اب اس سلسلہ میں اس عاجز کو کچھ نہ لکھا جائے۔

آیت: "الذین یأکلون الربا لایقومون إلا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس" (البقرۃ: ۲۷۵) سے میں نے جنوں کے کسی پر سوار ہونے اور تکلیف پہنچانے کو ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ بلکہ جو لوگ اس کے قائل ہیں ان کے مستدل کو ذکر کر دیا ہے، ساتھ ہی یہ بھی لکھ دیا ہے کہ جو لوگ اس کے قائل نہیں ہیں (معتزلہ نیچری وغیرہ) وہ اس کی جو تاویل و توجیہ کرتے ہیں، غالباً مصنف رسالہ بھی وہی سب کچھ کرتے ہوں گے۔ مفسرین نے اس بارے میں جو کچھ لکھا ہے وہ ساری چیزیں میرے سامنے تھیں، مفسرین کی توجیہات و تاویلات پر جس کو اطمینان ہو اس کو اختیار ہے جو چاہے اپنا مسلک اور عقیدہ بنائے۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکورہ واقعہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی حدیث میں مذکورہ واقعہ۔ ان دونوں میں ایک ہی شخص جو سلیم ولدیغ تھا اور ایک ہی جماعت صحابہ اور لدیغ پر رقیہ (دم) کرنے والے صحابی کا ذکر ہے اور یہ دو قصے نہیں ہیں۔ البتہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں "ان أحق ما أخذ تم علیه أجراً کتاب الله" کا جملہ نہیں ہے اور حضرت عبداللہ بن عباس (رضی اللہ عنہما) کی روایت میں موجود ہے۔ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں اس جملہ کے مذکور نہ ہونے کا نفس واقعہ اور اس جملہ کے محفوظ ہونے پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ خارجہ بن الصلت عن عمہ کی حدیث میں دوسرا واقعہ مذکور ہے جس میں بصراحت یہ موجود ہے کہ جس پر دم کیا گیا تھا وہ مجنوں اور مخبول العقل تھا۔

تعلیم قرآن پر اجرت لینا اور جھاڑ پھونک اور دم کرنے پر اجرت لینا: یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اول الذکر مسئلہ ائمہ کے درمیان مختلف فیہ ہے، بخلاف رقیہ پر اجرت لینے کے، کہ اس کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ دونوں کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کرنا غلط بات ہے۔ اجرت علی الرقیہ کے عدم جواز یا منع پر کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ بلکہ اس کی مُثبِت تین صریح صحیح اور معتبر احادیث موجود ہیں۔ ان کے ہوتے ہوئے اس کے جواز کا انکار کرنا اور ان کی دور از کار تاویلیں کرنا، بڑی جرات اور بعید از انصاف بات ہے۔ اسی لئے میں اس کا قائل ہوں، کہ اگر کوئی بوقت ضرورت یا بلا ضرورت اتفاقی طور پر جائز رقیہ کی شرط کر کے اجرت لے لے تو جائز ہے، البتہ اس کو کسب معاش کا ذریعہ بنانا اور اس کا کاروبار اور بیوپار کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

رہ گیا تعلیم قرآن پر اجرت لینا تو اگرچہ "إن أحق ما أخذتم عليه أجرا" الخ کہ عموم واطلاق سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے، اور اس کی ناسخ یا اس کے درجہ کی کوئی معارض حدیث موجود نہیں ہے، بلکہ سب کی سب اس سے بہت کم درجہ کی ہیں جنھیں آپ نے اپنے خط میں نقل بھی کر دیا ہے۔ ان کی بنا پر خود یہ حقیر و ناکارہ تعلیم قرآن پر یا تراویح میں قرآن سنانے پر شرط کر کے یا بغیر شرط کے اجرت اور معاوضہ لینے کو سخت ناپسند کرتا ہے۔ البتہ اگر معلم قرآن کے ذمہ دوسرے فن کی تعلیم کا کام بھی ہو تو یہ کراہت بہت ہلکی یا ختم ہو سکتی ہے۔ واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

۱۹۷۹/۵/۱۳ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۱۱۲/۱۱۳/۱۱۴)

☆ میرا اپنا ذاتی ؟ تو یہی ہے کہ تعلیم قرآن، اذان، امامت پر اجرت لینا اچھا نہیں ہے۔ حرام میں بھی نہیں کہتا۔ طبیعت اس علم فروشی کو پسند نہیں کرتی۔

حرام اس لئے نہیں کہتا کہ "إن أحق ما أخذتم عليه أجرا كتاب الله" کا عموم لفظ تعلیم قرآن، امامت، اذان وغیرہ پر اجرت کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور یہ حدیث کراہت والی احادیث و آثار سے اصح و اقوی ہے اور اس کے عموم میں تراویح میں قراءۃ قرآن بھی آ جاتی ہے، و نیز تعلیم قرآن، امامت، اذان، تراویح بلاشبہ عبادت ہے مگر مکان و زمان، محل و مسجد، قوم کے تعین و تقید سے یہ عبادتیں مباح کے درجے میں آ جاتی ہیں۔ اس لئے ان قیود و شرائط کی وجہ سے ان کے بدلے میں اجرت لینے کا جواز پیدا ہو جاتا ہے۔ تفصیل فتاوی نذیریہ ۲/۴۸/۵۳/۵۸ میں دیکھئے۔

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا امین اثری ص:۵۰)

☆ تعویذ، گنڈا، فلیتہ، طشتری لکھنے اور اس کا کاروبار کرنے کا جو رواج مسلمانوں میں عام ہے بلاشبہ غلط اور مذموم ہے، اس کے ختم کرنے کی کوشش محمود ہے۔ اس لحاظ سے رسالہ "تعویذ گنڈا شرک ہے" ایک مناسب کوشش ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ مناظرانہ روش پیدا ہو جانے کی وجہ سے افراط تفریط سے خالی نہیں ہے۔ مثلاً: اپنے موافق جس دلیل پر مخالفین نے جو تنقید کی ہے اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور جو دلیل یا قول اپنے خلاف معلوم ہوا، اس کی غلط یا صحیح پوری تنقید کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

ص ۵ پر محمد بن اسحق عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے جو روایت ابوداود (۱) و ترمذی (۲) کے حوالہ سے نقل کی گئی ہے اس روایت میں متعدد علتیں بیان کر کے اسے ناقابل التفات بتانے کی کوشش کی گی ہے: پہلی علت: یہ بیان کی گئی ہے کہ "یہ روایت حسن بھی نہیں ہے، امام ترمذی اس روایت کو حسن بھی شمار نہیں کرتے بلکہ حسن غریب کہتے ہیں"۔

(۱) كتاب الطب باب كيف الرقى (۳۸۹۳) ۱۹/٤ (۲) كتاب الدعوات باب: ۹٤ (۳۵۲۸) ٥٤١/٥.

ہمارے نزدیک یہ تعلیل صحیح نہیں ہے اس روایت کے حسن ہونے میں شبہ نہیں، حسن کے ساتھ غریب کہنا اس کے حسن ہونے کے منافی نہیں ہے۔اس کے رواۃ صحیح حدیث کے رواۃ سے کم درجہ کے ہیں اس لئے یہ حدیث سنداً حسن ہے، صحیح نہیں ہے اور رواۃ کے تفرد کی وجہ سے سنداً غریب ہے، یہ ایسا ہی ہے کہ بعض حدیثیں صحیح ہونے کے ساتھ غریب بھی ہوتی ہیں۔تفصیل مقدمہ مرعاۃ ص:۱۹اور ص:۲۲ میں ملاحظہ کی جائے۔

امام ابوداود نے اس حدیث کے روایت کرنے کے بعد اس پر کچھ کلام نہیں کیا ہے، ان کا سکوت اختیار کرنا محدثین کے نزدیک اس بات کی علامت ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث حسن اور قابل استدلال واستناد ہے۔علامہ احمد شاکر نے بھی شرح مسند احمد ۱۰/۲۲۲ میں اس حدیث کی سند کو صحیح بتایا ہے اور امام حاکم مستدرک ۱/ ۵۴۸ میں بطریق مذکور روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "**هذا حديث صحيح الإسناد متصل في موضع الخلاف**" یعني: **الا ختلاف في سماع شعيب عن جده.**

دوسری علت: یہ بیان کی گئی ہے کہ حدیث کے آخر میں یہ جملہ: "**كان عبدالله بن عمرو يعلمها من بلغ من ولده، أن يقولها عند نومه، ومن لم يعقل كتبها له فعلقها في عنقه**" (ابو داود: ۳۸۹۳)۔حدیث کے الفاظ نہیں بلکہ راوی کی طرف سے یہ ایک مدرج جملہ ہے۔

بلاشبہ حدیث مرفوع صرف اسی قدر ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم "فزع" سے محفوظ رکھنے کے لئے صحابہ کو سونے کے وقت دعاء مذکور پڑھنے کی تلقین وتعلیم فرماتے تھے۔رہ گیا راوی حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص کا اپنے چھوٹے لایعقل بچوں کے گلے میں دعاء مذکور کا کسی کاغذ پر لکھ کر بطور تعویذ کے لٹکانے کا فعل، تو یہ ان کا اپنا اجتہاد اور ذاتی فعل ہے، حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ موقوف ہے اور ان کا یہی فعل دلیل ہے ان لوگوں کی جو قرآنی آیت یا دعائے ماثورہ کا تعویذ باندھنے یا گلے میں لٹکانے کے جواز کے قائل ہیں۔

تیسری علت: خاص اس جملہ موقوفہ کے غیر محفوظ ہونے کی یہ بیان کی گئی ہے کہ خود عبداللہ بن عمرو بن العاص (رضی اللہ عنہما) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تعویذ لٹکانے کی برائی کی حدیث روایت کرتے ہیں، پھر وہ اس کا خلاف کیسے کرسکتے ہیں۔لیکن جو لوگ جواز کے قائل ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ حدیث "**ما أبالي ما أتيت، إن أنا شربت تريا قا أو تعلقت تميمة**" الخ میں تمیمہ سے مراد تمیمہ جاہلیت ہو اور اسی پر عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما نے حدیث کو محمول کیا ہو۔

چوتھی علت: اس روایت میں یہ بیان کی گئی ہے کہ اس کے دو راوی محمد بن اسحٰق اور عمرو بن شعیب پر ائمہ حدیث نے شدید جرح کی ہے پھر کچھ تفصیل کے ساتھ جارحین کے اقوال نقل کردئے گئے ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ تعلیل لغو اور مہمل ہے۔جارحین کے اقوال عدم واقفیت پر مبنی ہیں۔محمد بن اسحٰق ثقہ ہیں، اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یہ سلسلہ سند متصل اور حسن ہے۔تفصیل مرعاۃ (۱/ ۱۸۹۔۲/ ۲۷۷۔۳۸) اور تحفۃ الاحوذی ۱/ ۲۶۷، تہذیب التہذیب ۸/ ۴۸۔۵۵، میزان الاعتدال ۲/ ۲۸۹، تدریب الراوی ص:۲۲۱، نصب الرایہ للزیلعی ۱/ ۵۸۔۵۹، نیز تحفۃ الاحوذی ۲/ ۲۰۔۲۱، ۶۹، ۷۰۔۲۵۳ میں ملاحظہ کی جائے۔

اس حدیث کی سند میں اگر کوئی علت ہوسکتی ہے، تو صرف یہ ہے کہ محمد بن اسحٰق مدلس ہیں، اور انھوں نے اپنے شیخ عمرو بن شعیب

سے سماع کی تصریح نہیں کی ہے، بلکہ عن کے ساتھ روایت کرتے ہیں اور اس حدیث کو عمرو بن شعیب سے روایت کرنے میں ان کا کوئی متابع نہیں معلوم ہوتا، لیکن اس علت کا مقتضا یہ ہوگا کہ یہ پوری حدیث ہی (مرفوع اور موقوف) رد کردی جائے۔

پانچویں علت: یہ بیان کی گئی ہے کہ کسی صحابی سے بھی تعویذ باندھنے اور لٹکانے کا قول یا فعل ثابت نہیں۔ حدیث مذکور کے آخر میں عبداللہ بن عمرو کے مبینہ عمل کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کہ تعویذ باندھنا کسی ایک صحابی سے ثابت نہیں۔ کیسے صحیح ہوسکتا ہے؟

ہمارے نزدیک ہر قسم کا تعویذ باندھنے اور لٹکانے سے پرہیز کرنا ہی ٹھیک ہے، اگرچہ ان میں قرآنی آیات یا ادعیہ ماثورہ یا غیر ماثورہ، معلوم المعنی غیر شرکیہ وکفریہ کیوں نہ ہوں۔ احتیاط اور تقویٰ کا تقاضا یہی ہے۔ منع کی روایتیں مطلق ہیں اور پیشاب پائخانہ وغیرہ کی حالت میں تعویذوں کے اتارنے کی پابندی نہیں ہوسکتی اور اس لئے بھی کہ بالعموم عوام کا تعویذ اور گنڈے وغیرہ کے بارے میں ایسا یقین اور اعتماد ہوتا ہے، جو توکل کے بالکل منافی بلکہ شرک کی سرحد تک پہنچ جاتا ہے۔

مصنف رسالہ جنوں کے کسی پر سوار ہونے اور اسے تکلیف پہنچانے کے قائل نہیں معلوم ہوتے چنانچہ ص: ۱۰ پر لکھتے ہیں ''دراصل جنوں کا کسی پر سوار ہوجانا ایک سفید جھوٹ ہے چاہے لاکھوں آدمی اپنا چشم دید واقعہ کہکر ہی بیان کیوں نہ کریں''۔

شاید مصنف رسالہ اللہ تعالیٰ کے قول: "الذین یأکلون الربا لا یقومون إلا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس" (البقرة: ۲۷۵) اور حدیث ابن عباس عند البخاری: " ألا أریک امرأة من أهل الجنة، قلت: بلیٰ' قال: هذه المرأة السوداء أتت النبی صلی الله علیه وسلم' فقالت: إنی أصرع و أنی أتکشف" الخ (۱) کی وہی تاویل کرتے ہوں گے جو صرع من الجن کے منکرین کیا کرتے ہیں، مصنف رسالہ چوں کہ جن کے لگنے اور سوار ہونے کے قائل نہیں ہیں، اس لئے جن اتارنے کے کام کو شیطانی کام کہتے ہیں اور ثبوت ودلیل میں حضرت جابر (رضی اللہ عنہ) کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں: "سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم عن النشرة؟ فقال: هو من عمل الشیطن" (۲) حالاں کہ حدیث میں "نشرة" کا معنی جادو اتارنے کے منتر اور دم کے لئے بھی لئے گئے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جن یا سحر کا اثر دور کرنے کے لئے جو شرکیہ اور کفریہ جھاڑ پھونک اور دم کیا جائے، وہ بہرحال شیطانی کام ہے۔

ہمارے نزدیک کسی پر جن کے سوار ہونے اور ایذا پہنچانے کا انکار صحیح نہیں ہے اور اس کے خلاف کوئی شرعی دلیل موجود نہیں ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ہسٹیریا اور دماغی خلل کی بیماری کو یا بعض عورتوں کے مکر کو غلطی سے یہ سمجھ لیا جائے کہ یہ آسیب زدہ ہے۔

مصنف رسالہ پانی پر قرآنی آیات یا ادعیہ ماثورہ پڑھ کر دم کرنے اور پلانے کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ چنانچہ عدم جواز کے ثبوت میں نہی عن النفخ فی الشراب والی حدیث پیش کی ہے۔ افسوس ہے کہ حدیث کا معنی مفہوم اور مصداق سمجھنے کی کوشش نہیں فرمائی گی۔ حدیث میں نفخ فی الشراب یا فی الاناء کے ساتھ تنفس فی الاناء کی ممانعت بھی کی گئی ہے۔ حدیث کا مقصود کہ پانی پینے کے برتن میں جس میں پینے کی کوئی چیز ہو پیتے وقت نہ تو اس میں سانس لی جائے بلکہ برتن کو منہ سے الگ کرکے سانس لی جائے، اور نہ ہی اس مشروب کو ٹھنڈا کرنے کے لئے

---

(۱) کتاب المرضی باب عیادة المغمی علیه ٦/ ٤ (۲) ابو داود کتاب الطب باب کیف الرقی، (۳۸۹٦/۳۸۹۷/۳۹۰۱) ۲۲۔۲۲۱۔

یااس میں پڑی ہوئی کسی چیز کو ہٹانے اوردور کرنے کے لئے برتن میں پھونکا جائے۔اس حدیث کوعلاج کی غرض سے کسی برتن کے مشروب پرآیات قرآنی یاادعیہ ماثورہ پڑھ کردم کرنے سے کیا تعلق؟

مصنف رسالہ کسی پردم کرنے کی اجرت دینے کوناجائز سمجھتے ہیں اور جولوگ اس پراجرت دینے کے جواز کے قائل ہیں،ان کی دلیل حدیث ابوسعید خدری (رضی اللہ عنہ) جو بخاری شریف وغیرہ میں مروی ہے اس کی بے جا تاویل کرکے اڑانے کی کوشش کی ہے۔افسوس ہے کہ ان کوحدیث کا آخری مرفوع جملہ: ’’إن أحق مــا أخـذ تـم عليه أجراً كتاب الله‘‘ یادنہ رہا۔جوقول مرفوع ہونے کی وجہ سے ایک طرح کا ضابطہ اور قانون ہے۔اسی بنا پر تمام ائمہ رقیہ پراجرت لینے کے جواز کے قائل ہیں۔مصنف رسالہ نے اس سے زیادہ یہ غضب کیا ہے کہ خارجہ بن الصلت عن عمہ کی روایت کوجوابوداؤدوغیرہ میں مروی ہے، یہ کہہ کراڑانے کی کوشش کی ہے کہ خارجہ ضعیف ہیں إنــا لله و إنا إليه راجعون حالاں کہ خارجہ بن الصلت مقبول راوی ہیں۔ابن حبان نے ان کواپنی ثقات میں ذکر کیا ہے اور کسی نے ان پر کوئی جرح نہیں کی ہے۔

ہمارے نزدیک جائز جھاڑ پھونک پراجرت لیناجائز ہے۔مگراس کوذریعہ معاش بنانااوراس کاروبار کرنا صحیح نہیں ہے واللہ اعلم۔

املاہ عبیداللہ المبارکفوری

۱۳۹۹/۵/۱۸ھ

مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری (ص:۱۱۸/۱۲۱)

☆رسالہ’’توحید خالص‘‘میں جہاں کہیں مبینہ کرامات وغیرہ پرتنقید انتہائی مجمل اورتشنہ ہے،وہیں بعض معتبر احادیث وروایات کے بارے میں غلط اور بے جا تنقید کر دی گئی ہے۔اس کے ساتھ ہی جماعت اہل حدیث کوبھی شرک میں اس بنا پر ملوث قرار دیا گیا ہے کہ یہ لوگ بھی تمام امت کی طرح بجز دوایک صحابی حضرت عبداللہ بن مسعود (رضی اللہ عنہ) وغیرہ کے نماز کے اندر التحیات میں السلام علیک أیھا النبی کہتے ہیں اورآں حضرت صلی علیہ وسلم پر صلاۃ وسلام پیش کئے جانے کے قائل ہیں اور وہ بھی دیوبندیوں اور قبوریین کی طرح حیات النبی کے قائل ہیں اوراس کے ساتھ ہی شاہ اسمٰعیل دہلوی اوراہل حدیثوں کووحدۃ الوجود، وحدۃ الشہود یادین اتحاد کے قائلین میں شمار کردیا گیا ہے۔ انالله و انا اليه راجعون.

آپ کے علامہ مسعودالدین صاحب کی یہ نادر تحقیقات اورآپ کے ادارہ کی طرف سے اس کی اشاعت،فتنہ کا دروازہ کھولنے کا باعث بنے گی۔پہلے کی طرح اب بھی ہر شخص آزاد ہے جو چاہے لکھے اور کہے اور جس کی طرف جو چاہے منسوب کردے۔اللہ تعالیٰ امت کے حال پر رحم فرمائے۔(آمین)

املاہ عبیداللہ الرحمانی فی مجالس متفرقۃ

استدراک:

احادیث معتبرہ وقرآن سے یہ ثابت ہے کہ حیات تین قسم کی ہے۔ایک: دنیاوی۔دوسری: برزخی۔تیسری: اخروی۔سب سے اقویٰ حیات اخروی ہے،قرآن کریم میں شہداء پر میت کا اطلاق کرنے سے منع کیا گیا ہے،اوران پر حی ہونے کا حکم لگایا گیا ہےاور یہ حیات برزخی ہے جس کی نوعیت اور کیفیت کا ہم کوعلم نہیں ہے۔اور یہ حیات برزخی تمام مرنے والوں کے لئے ثابت ہے جن میں انبیاء،شہداء سے اقویٰ اورشہداءکی حیات برزخی عام مومنین سے اقویٰ ہے۔حیات برزخی اور حیات اخروی، دونوں ہماری نظروں اورشعور واحساس سے غائب اور غیر معلوم اور غیر مدرک اور غیر محسوس ہیں۔

حیات اخروی قیامت کے قائم ہونے کے بعد متحقق ہوگی،حیات برزخی کوحیات اخروی پر قیاس کرنا اوراس کے لئے حیات اخروی کے احکام ثابت کرنا قیاس غائب علی الغائب ہےاور یہ جہل قبیح ہے۔اسی طرح حیات برزخی کوحیات دنیوی پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کہ یہ قیاس غائب علی الحاضر ہےاور یہ بھی جہل ہے۔برزخ میں روح مع ذرات الجسم راحت یا تکلیف محسوس کرتی ہے۔اسی کا دوسرا نام عذاب قبر ہےاورراحت فی القبر ہے،نہ معلوم آپ کے مولانا یا علامہ عذاب برزخ کے قائل ہیں یانہیں؟

التحیات میں''السلام علیک ایھاالنبی '' خطاب کے ساتھ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں تمام صحابہ نماز میں پڑھا کرتے تھے، چاہے وہ آپ کے پیچھے نماز میں شریک ہوں یا مدینہ کی کسی اور مسجد میں۔یا مدینہ سے باہر دوسرے بلاد مفتوحہ میں نماز پڑھیں،سب کے سب اسی لفظ مذکور کے ساتھ ''التحیات'' پڑھتے تھے۔یہی حال آپ ﷺ کی وفات کے بعد اب تک رہا ہےاور رہے گا۔اور کسی اہل حدیث کے ذہن میں یہ چیز نہیں ہوتی کہ آپ ﷺ خارج میں ہر مصلی کے پاس حاضر اور موجود رہتے ہیں، بلکہ یہ خطاب صرف ذہن میں متصور وجود کو ہوتا ہے۔

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام محمد امین اثری ص:۱۲۴/ ۱۲۵/ ۱۲۶)

س : ہندوستانی مسلمانوں میں عموماً رواج ہے کہ عورتوں کے بچہ پیدا ہونے کے وقت چمارن قابلہ بلواتے ہیں،اوراس سے بچہ وزچہ کی خدمت لیتے ہیں اکثر لوگ چمارن کا بلانا ایسے موقع پر لازمی اورواجب سمجھتے ہیں۔اگرکوئی مسلمان چمارن نہ بلوائے بلکہ کسی مسلمان عورت تجربہ کار سے بوقت تولد بچہ چمارن والا کام لیوے،تو دیگر لوگ اس کومطعون کرتے ہیں اور اپنے خاندان اور برادری سے خارج کر دیتے ہیں جب کہ یہ کھلی حقیقت ہے کہ چمارن میں عام ہندؤں کی طرح کافرہ اورمشرکہ اورمردارقوم ہے،توان معاملات میں ایسے موقع پر شریعت مطہرہ کی رو سے کیا حکم ہے؟

عبدالعزیز

ڈاکخانہ کٹرہ بازار،ضلع گونڈہ ۱۹فروری ۱۹۴۰ء

ج: جولوگ ایسے موقع پر چمارن کو بلانا ضروری اورلازم سمجھتے ہیں،اورنہ بلانے والوں کومطعون یا خارج از برادری کر دیتے ہیں،سخت گنوار اور جاہل واحمق بلکہ گنہگار ہیں۔غیرتو ہم پرست،صاف ستھرے مسلمان یا شریف ہندو دایہ کو بچہ جنانے کے لئے بلانا شرعاً

اور عقلاً اور طباً ہر حیثیت سے بہتر ہے۔ یہ کس سے پوشیدہ ہے کہ چمارنیں گندی، پھوہڑ تو ہم پرست اور جاہل ناتجربہ کار ہوتی ہیں۔ اس لئے بچہ جنوانے کے لئے ان کو بلانا تو کسی طرح بھی مناسب اور مستحسن نہیں، چہ جائیکہ ضروری اور لازم ہو، ہاں پیدائش کے وقت کی گندگی اور زچہ کے فضلات کو اٹھانے اور پھینکنے کے لئے چمارن کو بلایا جائے یا بھنگن کو، دونوں یکساں ہیں اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اور یہ کام مسلمان عورت سے بھی لیا جاسکتا ہے کہ شرعاً یہ خدمت مسلمان کے لئے حرام نہیں ہے، غیر لازم چیز کو لازم اور ضروری جاننا شیطان کا کام ہے۔

کتبہ
عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی المدرس
بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدلھی

س: خلاف سنت پر عمل، مصلحت اور اتفاق کا بہانہ بنا کر علماء اور عوام اہل حدیث کا خاموشی اختیار کرنا اور اس میں شریک ہونا کیسا ہے؟

ج: خلاف سنت عمل یعنی: اعمال بدعیہ کا ارتکاب اور ان میں شرکت کرنی یا باوجود قدرت کے خاموشی اختیار کرنی دنیاوی مصلحت کی بنا پر، یا اس لئے کہ آپس میں اتفاق قائم رہے اور اختلاف نہ پیدا ہوا، مرمذموم اور فعل قبیح ہے۔ اعمال بدعیہ کا ارتکاب فسق ہے اور اس پر خاموشی اختیار کرنا مداہنت فی الدین ہے اور یہ دونوں چیزیں ممنوع ہیں۔

امر بالمعروف اور تغییر منکر پر قدرت رکھتے ہوئے علماء یا عوام کا سکوت اختیار کرنا جرم عظیم ہے۔ کیوں کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر فرائض دین میں سے ہے۔ ہاں تبلیغ کے وقت **"ادع الی سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتی هي أحسن"** (النحل: ۱۲۵) پر عمل کرنا ضروری ہے۔

"عن جریربن عبدالله قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مامن رجل يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصي، يقدرون على أن يغيروا عليه ولا يغيرون' إلا أصابهم الله منه بعقاب قبل أن يموتوا" (ابوداود ابن ماجة(۱) پس احیاء سنت اور اماتت بدعت کی ہمیشہ کوشش کرنی چاہئے تا کہ اس حدیث میں وعید مذکورہ سے محفوظ رہے۔ **"عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من دعا إلىٰ هدى كان له من الأجر مثل أجور من تبعه' لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً"** الحديث (مسلم) (۲)، **"عن بلال بن الحارث المزني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من أحيى سنة من سنتي، قد أميتت بعدي، فإن له من الأجر مثل أجور من عمل بها"** الحديث (ترمذی) (۳)، **"عن ابراهيم بن ميسرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من وقر صاحب بدعة، فقد**

---

(۱) ابوداود کتاب الملاحم باب الأمر والنهي (۴۳۳۹) ۴/ ۵۱۰، ابن ماجة کتاب الفتن باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (۴۰۰۹) ۲/ ۱۳۲۷ (۲) کتاب العلم باب من سن سنة حسنة أو سيئة (۱۰۱۷) ۴/ ۲۰۵۹ (۳) کتاب الصلاة باب ماجاء في صلاة الحاجة (۱۳۸۴) ۱/ ۴۴۱۔

أعان على هدم الإسلام "(رواه البيهقي في شعب الإيمان مرسلا) (۱) .

(محدث دہلی ج ا ش ۳ رجب ۱۲۶۵ھ/ جون ۱۹۴۶ء)

س: کسی کے وسیلے اور صدقے کے ساتھ دعا مانگنی کیسی ہے؟ مثلاً: ایک شخص کہتا ہے کہ اے خدا! اپنے رسول پاک کے صدقے میں میری اس بیماری کو دور کردے۔ یا قرآن کے طفیل میں میری خطاؤں کو بخش دے۔ یا فلاں بزرگ کے وسیلے اور برکت سے ہمارے اموال و جائداد میں ترقی عنایت فرما۔ بقول شخصے حضرت مولانا اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ شرک ہے، واللہ اعلم بالصواب۔ اور ادھر کے اکثر حنفی مولویوں سے فتوی پوچھا گیا۔ تو انھوں نے اس طریقہ دعائیہ کو مستحسن قرار دیا اور بعضوں نے تو صرف جائز قرار دیا اور بعضوں نے کہا کہ بغیر وسیلہ کے کوئی دعا مقبول بارگاہ ہی نہیں ہوسکتی۔

ان میں سے بعضوں نے استسقا کی حدیث پیش کی۔ اور بعضوں نے من كانت له ضرورة فليتوضأ فيحسن وضوئه يصلي ركعتين ثم يدعو اللهم اسئلك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة، يا محمد إني أتوجه بك إلىٰ ربي في حاجتي هذهِ، لتقضى لي، اللهم شفعه في... " (ترمذی، نسائی، ابن ماجہ) (۲) "منقول از حصن حصین" اور کسی نے درودشریف: "اللهم صلي على محمد وسيلتي اليك وآله وسلم صلى الله عليك يا محمد" اور کسی نے سعدی علیہ الرحمہ کے اشعار خدایا بحق بنی فاطمہؓ الخ

ج: واضح ہو کہ ہر مسلمان کا فرض ہے کہ اپنے تمام دینی امور اور کاموں کو اللہ اور رسول کے قانون پر پیش کرے، ارشاد ہے "فإن تنازعتم في شئي فرُدوه الى الله والرسول" (النساء: ۵۹) قانون الٰہی اس کام کی اجازت دے تو عمل میں لائے۔ نہ اجازت دے تو اس سے پرہیز کرے، ایک مومن کے لئے حجت اور دین صرف قرآن اور حدیث ہے۔ اس لئے اس کو اپنا ہر عمل انھیں دونوں کسوٹیوں پر پرکھنا چاہیے۔ ٹھیک اترے تو اس عمل پر ثابت رہے ورنہ چھوڑ دے، جس چیز کا ثبوت قرآن وحدیث اور بدرجہ آخر عمل صحابہ سے نہ ہو اس کو بدعت جان کر ترک کردے۔ "من أحدث في امر ناهذا، ماليس منه فهو رد" (۳) الحدیث۔

سوال میں بیان کردہ مروجہ "توسل" یعنی: کسی کے صدقہ اور وسیلے کے ساتھ دعا مانگنی (جس میں متوسل بہ کا ذی عقل وشعور ہونا، یا زندہ ہونا، یا اس کو ہمارے توسل کا علم ہونا، یا اس کی دعا کا بھی دخل ہونا مشروط اور ضروری نہیں ہوتا) نہ قرآن کریم سے ثابت ہے، نہ احادیث رسول ﷺ سے، نہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے، نہ تابعین وائمہ عظام سے، غرض یہ کہ یہ طریقہ خیر القرون میں موجود نہیں تھا، اس لئے بلاشبہ بدعت ہے جس سے پرہیز کرنا ضروری ہے۔

---

(۱) مشكاة مع المرعاة (۱۸۹) ۲۹۲/۱ والحديث ضعيف، سلسلة الأحاديث الضعيفة (۱۸٦۲) ۳٤٠/٤. (۲) ترمذی کتاب الدعوات باب: ۱۱۹ (۳۵۷۸) ۵٦۹/۵ ابن ماجة كتاب الصلاة باب ماجاء في صلاة الحاجة (۱۳۸٤) ٤٤۱/۱ (۳) بخاری کتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جورفهو مردود ۱٦۷/۳، مسلم كتاب الاقضية باب نقض الاحكام الباطلة (۱۷۱۸) ۱۳٤۳/۳.

مولوی انورشاہ مرحوم لکھتے ہیں:''واعلم أن التوسل بين السلف، لم يكن كما هو المعهود بيننا، فإنهم إذا كانوا يريدون أن يتوسلوا بأحد، كانوا يذهبون بمن يتوسلون به أيضا معهم ليدعوا لهم' ثم يستعينون بالله ويدعونه ويرجون الإجابة منه ببركة شموله ووجوده فيهم' (قال): أما التوسل باسماء الصالحين، كما هو المتعارف في زماننا، بحيث لا يكون للمتوسلين بهم علم بتوسلنا، بل لا تشترط فيه حياتهم أيضا، و إنما يتوسل بذكر اسماء هم فحسب، زعماً منهم أن لهم وجاهةً عندالله وقبولا. فلا يضيعهم بذكر أسماء هم' فذلك أمر لا أحب أن أقتحم فيه' فلا أدعى ثبوته على السلف ولا أنكره (قال): وأما قوله تعالى: ''و ابتغوا إليه الوسيلة'' فذلك اقتضىٰ ابتغاء واسطة' لكن لا حجة فيه على التوسل المعروف با لا سماء فقط، (قال): وأجازه صاحب الدر المختار' ولكن لم يأت بنقل عن السلف'' انتهى (فيض الباري ۳/۴۳۳).

قلت: لم يثبت من أحد من السلف، التوسل المعروف في زماننا، ولا يمكن لأحد من هؤلاء الزائغين الضالين عن الحق أن يثبته أبدا، و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا، ولا عجب مما أحجم عنه صاحب الفيض، أعني القول بكون التوسل المعروف بدعة، فإنه قد أجاز الإستفاضة من أهل القبور، فما ترجوا منه بعد ذلك، وليعلم أن قوله تعالى: ''وابتغوا إليه الوسيلة''لايقتضى ابتغاء واسطة، كما تفوه به صاحب الفيض، لأن المراد بالوسيلة القرب، والمعنى: اطلبوا القرب من الله تعالى بالأعمال الصالحة، وارجع إلى تفسير الحافظ ابن كثير وغيره من كتب التفاسير.

توسل مروجہ کے جواز پر بہت سے نقلی اور عقلی دلائل پیش کئے جاتے ہیں، جن میں سے دو مشہور دلیلیں سوال میں درج کی گئیں ہیں، لیکن ان میں سے ایک دلیل بھی مثبت مدعا نہیں ہے، استسقاء حضرت عمر رضی اللہ عنہ والی حدیث صحیح بخاری (۱) میں بایں الفاظ مروی ہے۔

'' عن أنس' أن عمر استسقى بالعباس' و قال: اللّٰهم إنا كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا' و إنا نتوسل إليك بعم نبيك' فاسقنا، فيسقون'' (۱) ظاہر ہے کہ صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں آپ کی دعا اور سفارش سے توسل کیا کرتے تھے، آں حضرت ﷺ ان کے لئے دعا فرماتے اور ساتھ ہی صحابہ بھی دعا فرماتے جیسے امام اور مقتدی دونوں دعا کرتے ہیں، پھر جب آں حضرت ﷺ وفات پا گئے تو صحابہ نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی دعا سے توسل کیا، چنانچہ حضرت عباس کی دعا کے یہ الفاظ نقل کئے جاتے ہیں: '' اللهم إنه لم ينزل بلاء إلا بذنب، ولم يكشف إلا بتوبة، وقدتوجه القوم بى إليك، لمكانى من نبيك، وهذه أيدينا إليك بالذنوب ونواصينا إليك بالتوبة، فاسقنا الغيث''(فتح البارى ۲/۴۹۷)، پس یہ توسل ایک بزرگ زندہ شخص کی دعا اور سفارش سے ہوا، نہ مردہ شخص کی ذات سے یا اس کے نام سے۔ اور اس حدیث سے ثابت شدہ توسل میں اور توسل مروجہ میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ جس توسل کو ہم بدعت کہتے

(۱) كتاب الصلاة باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء اذا قحطوا ۲۱/۱۵.

ہیں وہ ثابت نہیں ہوا۔اور جو ثابت ہے،ہم اس کے منکر نہیں،اگر توسل بالمیت جائز تھا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ و دیگر صحابہ کرام نے بجائے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے خود آنحضرت ﷺ سے کیوں نہیں توسل کیا؟ معلوم ہوا کہ تمام صحابہ کے نزدیک بالا جماع توسل باسم المیت یا بذات المیت جائز نہیں ہے۔اسی لئے تو انھوں نے زندہ شخص کی دعا سے توسل کیا۔اور مولوی انور شاہ مرحوم فرماتے ہیں: " ليس فيه التوسل المعهود الذى يكون بالغائب، حتى قد لا يكون به شعور أصلا ،بل فيه تو سل السلف، وهو أن يقدم رجلا ذا وجاهة عندالله تعالىٰ، وبأمره أن يدعولهم، ثم يحيل عليه فى دعائه، كما فعل بعباس رضى الله عنه عم النبى صلى الله عليه وسلم، ولو كان فيه توسل المتأخرين، لما احتا جوابإذهاب عباس رضى الله عنه معهم، ولكفى لهم التوسل بنبيهم بعد وفاته أيضا، أوبالعباس رضى الله عنه مع عدم شهوده معهم" انتهى (فیض الباری ٣٧٩/٢)اور حدیث ذیل جو ترمذی،نسائی،ابن ماجہ،ابن خزیمہ،مستدرک حاکم (٥٢٦/١)وغیرہ میں مروی ہے اس سے توسل مروجہ کا ثبوت نہیں ہوتا کیوں کہ اس میں درحقیقت توسل بالدعا ہے اور وہ بھی آں حضرت ﷺ کی زندگی میں ۔نہ کہ بعد وفات "أتوجه اليك بنبيك محمد نبى الرحمة، انى توجهت بك إلى ربى" میں بدعاء و شفاعة نبيک مراد ہے،اور اس پر دلیل کا لفظ "اللهم فشفعه فى" ہے،پس اس میں آنحضرت ﷺ کی دعا کو وسیلہ بنانا ہے اور یہ بلا شبہ جائز ہے۔رہ گئی طبرانی کی روایت جس سے معلوم ہوتا ہے حضرت عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ توسل بالمیت کے قائل تھے۔تو وہ روایت نا قابل استدلال ہے لأن فى سنده رَوح بن صلاح وهو ضعيف اور سوال [illegible] نقل کردہ درود کے الفاظ کسی معتبر روایت بلکہ ضعیف سے بھی ثابت نہیں ہے،اس لئے اس سے توسل مروجہ پر استدلال کرنا غلط ہے۔اور شیخ سعدی نہ پیغمبر ہیں نہ ان کا کلام حجت ہے۔اس لئے اس سے دلیل پکڑنا عبث اور فضول ہے۔بلکہ یہ تو حنفی مذہب کے سراسر خلاف ہے۔

قال ابوالحسن القدورى فى شرح كتاب الكرخى: "قال بشربن الوليد: سمعت أبا يوسف يقول: قال ابوحنيفة: لا ينبغى لأحد أن يدعوا الله تعالى إلا به، وأكره أن يقول: اسئلك بمعاقد العزمن عرشك ، وأن يقول: بحق فلان وبحق انبيائك ورسلك وبحق البيت الحرام" انتهى، وقال نعمان خيرالدين الحنفى فى جلاء العينين: "ونقل القدورى وغيره من الحنفية عن أبى يوسف أنه قال ابوحنيفة: لا ينبغى لأحدأن يدعوا الله إلا به، وفى جميع متونهم: أن قول الداعى المتوسل بحق الأنبياء والأولياء وبحق البيت والمشعرالحرام مكروه كراهة تحريم، وهى كالحرام فى العقوبة بالنار عند محمد" انتهى ملخصا.

خلاصہ جواب کا یہ ہے کہ توسل مروجہ بدعت اور بے اصل چیز ہے قال شيخنا الأجل المباركفورى فى شرح الترمذى ٢٨٣/٤: "الحق عندى أن التوسل بالنبى صلى الله عليه وسلم فى حياته، بمعنى التوسل بدعائه وشفاعته جائز، وكذا التوسل بغيره من أهل الخير والصلاح فى حياتهم، بمعنى التوسل بدعائهم وشفاعتهم أيضا جائز، وأما التوسل به صلى الله عليه وسلم بعدمماته، وكذا التوسل بغيره من أهل الخيروالصلاح بعد مماتهم، فلا

یجوز"انتھی. بعض دیو بندی علماء نے توسل مروجہ کی تجدید یا توجیہ واصلاح اس طرح کی ہے:

"ہم جس توسل کے قائل ہیں اُس کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے حاجت مانگی جائے، اور اللہ تعالیٰ کو ہی معین اور فریادرس سمجھا جائے، اور بزرگوں سے جو اللہ تعالیٰ کو خاص محبت اور خاص تعلق ہے اوس کے وسیلہ سے دعا کی جائے۔ وسیلہ حقیقت میں اللہ کی وہ رحمت ہے جس سے مقبول بندہ نوازا گیا ہے۔ پس کسی کے وسیلہ سے دعا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خاص رحمت کو، جو اس بندہ پر ہے وسیلہ بنایا گیا ہے خود اس بندہ کو وسیلہ نہیں بنایا گیا ہے۔ اب تم اللہ کی رحمت ومحبت وعنایت کو جس سے خاص بندے نوازے گئے ہیں، اپنی حاجت کے وقت وسیلہ بنا سکتے ہو، ہر حال میں اللہ کی توحید ملحوظ رکھو، بندہ کو فاعل اور موثر اور کام بنانے والا نہ سمجھو"۔

(حاشیہ البنیان المشید ترجمہ البرہان المؤید)

سوال صرف یہ ہے کہ کیا اس طریقہ کا توسل آں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام سے ثابت ومنقول ہے؟ کیا خیر القرون (قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر) میں یہ طریقہ توسل کا رائج تھا؟ اگر نہیں تھا اور یقیناً نہیں تھا تو اس کے محدث اور بدعت ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے۔ اور کیا اس لیپا پوتی کے بعد بھی عوام کالانعام کی توحید کے محفوظ رہنے کی توقع ہو سکتی ہے۔ قائلین توسل مروجہ کے تمام دلائل کے جوابات اور اُن کی پوری تردید کے لئے مندرجہ ذیل کتابیں ضرور ملاحظہ کی جائیں کہ وہ اس موضوع پر بہترین کتابیں ہیں۔

(۱) صیانة الانسان عن وسوسة الشیخ دحلان (مطبوعه مطبعة المنار مصر) للعلامة الشیخ محمد بشیر السھسوانی (۲) التوسل و الوسیلة للحافظ الامام ابن تیمیة (۳) البروق النجدیة للشیخ عبدالله القصیمی (۴) الصارم المنکر فی الرد علی السبکی للشیخ عبدالهادی المقدسی.

(مصباح بستی جمادی الاولی ۱۳۷۱ھ)

☆ جمادی الاول کے پرچے میں توسل کی بابت جو فتویٰ شائع ہوا ہے اس کے متعلق چند باتیں عرض ہیں:

(۱) جناب مجیب نے ص: ۷ اپر طبرانی والی روایت کے متعلق لکھا ہے: "لأن فی سنده روح بن صلاح وهو ضعیف" حالاں کہ روح بن صلاح اس روایت میں راوی ہے ہی نہیں بلکہ روح بن القاسم ہے ملاحظہ ہو طبرانی صغیر ۱/ ۱۸۳ پھر اس حدیث کے آخر میں لکھا ہے: "والحدیث صحیح"۔

(۲) ضعیف حدیث اس وقت قابل عمل نہیں ہوتی، جب اس کے خلاف صحیح حدیث موجود ہو۔ آپ مہربانی فرما کر قرآن شریف کی کوئی آیت یا کوئی حدیث بایں الفاظ پیش کریں کہ دعا کے اندر کسی کا وسیلہ نہ لو، جب ان الفاظ کی حدیث یا قرآن کی آیت نص صریح مل جائے۔ تو یقیناً ضعیف حدیث کہہ کر ٹال سکتے ہیں۔ مخالف کو بھی تسلی اُسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ ہم نص پیش کریں۔ جب نص نہیں ہے تو یہ حدیثیں قابل عمل ہیں اور مخالف کو کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

(۳) طبرانی کی وہ روایت جو ۲/ ۱۲ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ہے وہ بھی صاف دلیل ہے توسل مروجہ پر۔ گو وہ روایت ضعیف ہے، لیکن جب تک نص صریح صاف دلیل ممانعت کی نہ ہو، جرح کرنی فضول ہے۔

(از مولوی عبداللہ صاحب خطیب جامع مسجد اہلحدیث، سی بلاک ڈیرہ غازی خاں)

ج : (۱) بے شک طبرانی کی اس روایت کی سند میں روح بن صلاح نہیں ہیں جن کی ابن عدی نے ''الکامل'' میں تضعیف کی ہے بلکہ روح بن القاسم ہیں جو صحیحین کے رجال سے ہیں اور بالاتفاق ثقہ ہیں۔

استفسار کا جواب لکھتے وقت اصل کتاب (المعجم الصغیر للطبرانی) کی طرف مراجعت نہیں کی جا سکی تھی، اور نہ اس روایت پر امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے مفصل کلام کو بالاستیعاب بغور پڑھا گیا تھا' بلکہ یہ تنقید علامہ سہسوانی کے کلام پر اعتماد کر کے لکھ دی گئی تھی۔ علامہ ممدوح اس حدیث سے توسل بالمیت پر استدلال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: ''ھٰذا الحدیث قال الطبرانی عقبه: والحدیث صحیح بعد ذکر طرقه التی روی بھا' کذا فی مجمع الزوائد (۲/ ۲۷۸/ ۲۷۹)، والترغیب والترھیب للمنذری ۱/ ۲۰۸/ ۲۰۹)، ولکن فی سنده روح بن صلاح، وقد ضعفه ابن عدی کما تقدم'' (صیانۃ الإنسان ص: ۱۳۳) اور بلاشبہ یہاں علامہ سے تسامح ہو گیا ہے، عفا اللہ عنی وعنه.

لیکن اس سند میں روح بن القاسم واقع ہونے کے باوجود ہمارے نزدیک طبرانی کی یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس کے حسن ہونے میں بھی ہم کو کلام وتأمل ہے' اور طبرانی کے قول ''والحدیث صحیح'' کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جس سند اور جن الفاظ سے طبرانی نے یہ حدیث روایت کی ہے اسی طریق ومتن سے یہ حدیث صحیح ہے کما توھمتم بلکہ ان کا مقصد یہ ہے کہ اصل حدیث یعنی مرفوع صحیح ہے کما یدل علیه سیاق کلامه، وقد صححه أیضا الترمذی والحاکم و وافقه الذھبی، وقد اقتصرا علی روایة المرفوع.

یہ حدیث دو طرح مروی ہے: مطولاً (ای بذکر قصة الرجل الذی کان یختلف إلی عثمان بن عفان فی حاجة له' وقد احتج به من قال بالتوسل بالنبی صلی اللہ علیه وسلم بعد وفاته' وھذا ھو الذی ننکره) . اور مختصراً (أی بدون القصة المذکورة' بل مقتصرا علی ذکر المرفوع' ولیس فیه إلا التوسل بدعائه صلی اللہ علیه وسلم وشفاعته فی حیاته ولا نزاع فیه) مطول حدیث کو صرف بیہقی (فی دلائل النبوۃ) اور طبرانی (فی المعجم الصغیر) نے روایت کیا ہے، اور مختصر یعنی محض حدیث مرفوع کو احمد (۴/ ۱۳۸)، ترمذی (فی الدعوات)، نسائی (فی الکبریٰ)، ابن ماجہ (فی الصلوۃ)، حاکم (۵۲۶/۵۱۹/۱)، ابن السنی (ص: ۲۰۲) بیہقی (فی دلائل النبوۃ)، ابوبکر بن خیثمہ (فی التاریخ) نے روایت کیا ہے۔ اختلاف طرق کی تفصیل ذیل کے جدول میں ملاحظہ فرمائیں:

طرق حدیث مختصر:

(۱) شعبة عن ابی جعفر الخطمی المدنی عمیر بن یزید عن عمار بن خزیمة عن عثمان بن حنیف .

(احمد ۱۳۸/۴ ،ترمذی (۱)،نسائی، ابن ماجة(۲)، حاکم ۱/ ۵۲۶، بیھقی، ابن السنی).

(۱) کتاب الدعوات باب ۱۱۹ (۳۵۷۸) ۵/ ۵۶۹ (۲) کتاب اقامة الصلاة والسنة فیھا، باب ما جاء فی صلاة الحاجة (۱۳۸۵) ۱/ ۴۴۱.

(۲)حماد بن سلمة عن أبی جعفر الخطمی المدنی عمیر بن یزید عن عمار بن خزیمة عن عثمان بن حنیف (احمد ۱۳۸/۴، ابن السنی).

(۳)هشام الدستوائی عن ابی جعفر الخطمی المدنی عمیر بن یزید عن عمار بن خزیمة عن عثمان بن حنیف. (ابوبکر بن أبی خیثمة).

(۴)احمد بن شبیب عن ابیه شبیب بن سعید عن روح ابن القاسم عن ابی جعفر الخطمی المدنی عمیر بن یزید عن ابی أمامة بن سهل عن عثمان بن حنیف. (بیهقی، حاکم ۵۲۶/۱، ابن السنی)

(۵)عباس بن محمد عن عون بن عمارة عن روح بن القاسم عن ابی جعفر الخطمی المدنی عمیر بن زید عن ابی أمامة بن سهل عن عثمان بن حنیف. (حاکم ۵۲۶/۱)

طرق حدیث مطول:

(۱)اسمعیل واحمد ابنا شبیب عن شبیب عن روح بن القاسم عن أبی جعفر الخطمی المدنی عن ابی امامة بن سهل عن عثمان بن حنیف. (بیهقی)

(۲)عبدالله بن وهب عن شبیب عن روح بن القاسم عن أبی جعفر الخطمی المدنی عن ابی امامة بن سهل عن عثمان بن حنیف. (طبرانی ۱۸۳/۱)

ہمارے نزدیک حدیث مختصر (مرفوع) صحیح اور محفوظ ہے۔جس سے صرف زندہ شخص کی دعا اور سفارش سے توسل کا ثبوت ہوتا ہے اوراس کا کوئی بھی منکر نہیں۔اور مطول روایت جس سے توسل بالمیت پر یعنی میت کی ذات یا نام کو وسیلہ بنانے پر استدلال کیا جاتا ہے، کے محفوظ ہونے میں بچند وجوہ کلام ہے۔

(۱) شبیب بن سعید حبطی عن روح کا اس زیادۃ (قصہ موقوفہ) کے روایت کرنے میں متفرد ہونا اور شعبہ، حماد بن سلمہ، ہشام دستوائی جو شبیب اور روح بن القاسم دونوں سے اوثق واحفظ ہیں، ان میں سے کسی کا اس قصہ کو روایت نہ کرنا۔

(۲) امام احمد اور اہل سنن (ترمذی، نسائی، ابن ماجہ) اور ابن السنی کا حدیث مرفوع کے روایت کرنے پر اقتصار اور مطول روایت سے اعراض۔

(۳) امام حاکم (جن کا حدیث کی تصحیح میں تساہل ہونا مشہور ومعروف ہے) کا احمد بن شبیب عن شبیب عن روح کے طریق سے حدیث مرفوع روایت کرنے کے باوجود قصہ موقوفہ کو حذف کردینا۔

(۴) الفاظ یعنی: متن حدیث میں اختلاف واضطراب جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

(۵) خاص ''طبرانی'' کی روایت کے ضعیف ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ابن وہب کے طریق سے شبیب کی روایت ضعیف ہوتی ہے۔حافظ تقریب (ص:۱۴۳) میں لکھتے ہیں ''شبیب بن سعید التمیمی الحبطی البصری، ابوسعید لابأس به، من روایته ابنه احمد عنه، لامن روایة ابن وهب'' انتهى. اور ابن عدی فرماتے ہیں: ''حدث عنه ابن وهب بالمنا کیر، ولعل شبیبا لماقدم مصرفی تجارته، کتب عنه ابن وهب من حفظه، فغلط و وهم'' انتهى (تہذیب التہذیب ۲۳۷/۴).

اور اگر مطول روایت کو سنداً محفوظ تسلیم کر لیا جائے تب بھی اس سے توسل بالمیت پر استدلال دو وجہوں سے صحیح نہیں:

پہلی وجہ: یہ ہے کہ حضرت عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اور ظن وفہم ہے، جو ان کی روایت کردہ حدیث مرفوع سے بے تعلق بلکہ اوس کی مخالف ہے۔ اعمی نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا اور سفارش کی درخواست کی تھی۔ آپ ﷺ نے اس کو دعا بتائی اور دعا میں "اللھم فشفعه فی " کہنے کا حکم دیا، نابینا نے آپ ﷺ کی تعلیم کردہ دعا استعمال کی اور خود آپ ﷺ نے بھی اُس کی درخواست قبول فرماتے ہوئے اس کے لئے اللہ تعالے سے دعا اور سفارش کی۔ آپ ﷺ کی دعا کی برکت سے اس کی بینائی لوٹ آئی تو یہ آں حضرت ﷺ کی زندگی میں آپ کی دعا اور سفارش کو وسیلہ بنانا ہوا، نہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ ﷺ کی ذات یا نام کو وسیلہ بنانا ہوا۔ اور یہ معلوم ہے کہ حضرت عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ اس ضرورت مند کو جو امیر المومنین عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی حاجت براری کے لئے جاتا تھا، ادھوری دعا سکھائی۔ یعنی: صرف "اللھم إنی اسئلک و أتوجه أليک بنبينا محمد نبی الرحمة' يا محمد إنی أتوجه بک إلی ربی، فيقضی لی حاجتی" کہنے کا حکم دیا، اور دعاء ماثور فی الحدیث کا آخری حصہ "اللّٰھمّ فشفعه فی و شفعنی فيه" نہیں بتایا، اس لئے کہ وہ جانتے تھے کہ آں حضرت کی وفات کے بعد جب آپ سے دعا وسفارش کا صدور نہیں ہوگا، تو کسی کا اپنی دعا میں "اللھم فشفعه فی" کہنا بے معنیٰ سی چیز ہوگی اور ظاہر ہے کہ حضرت عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ کا یہ فتویٰ میت کو وسیلہ بنانے کا فتویٰ ہے جس کا حدیث مرفوع سے قطعاً ثبوت نہیں ہوتا، اور تمام فقہاء محدثین کے نزدیک یہ مسلم ہے کہ صحابی کی روایت اس کی درایت اور فہم پر مقدم ہوتی ہے لہذا عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ کے اس فتویٰ سے توسل بالمیت کی مشروعیت پر استدلال صحیح نہیں۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ اگر عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ آں حضرت ﷺ کی وفات کے بعد آپ سے توسل کے قائل تھے۔ تو تمام صحابہ وتابعین اس کے خلاف تھے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عام الرمادہ میں استسقاء کے موقع پر بجائے آں حضرت ﷺ سے توسل کے، حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی دعا سے توسل کیا اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت میں یزید بن الاسود کی دعا کو وسیلہ بنایا اور تمام صحابہ وتابعین نے دونوں موقعوں پر سکوت ورضا اختیار کیا، اور تسلیم واقرار کے ذریعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے فعل کی تصدیق وتائید کر دی۔ جس سے معلوم ہوا کہ توسل بالمیت کی عدم مشروعیت پر تمام صحابہ وتابعین کا اجماع سکوتی ہو گیا ہے۔ اس اجماع اور حدیث مرفوع کے مقابلہ میں عثمان بن حنیف رضی اللہ عنہ کا فہم جس پر کوئی شرعی دلیل موجود نہیں، کیوں کر قابل تسلیم ہو سکتا ہے۔

امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

"ومن قال من العلماء، أن قول الصحابی حجة، فإنما قاله إذالم يخالفه غيره من الصحابة، و لا عرف نص يخالفه، ثم إذا اشتهر ولم ينكروه كان اقرارا علی القول، فقد يقال هذا إجماع اقراری، إذا عرف أنهم أقروه ولم ينكره أحد منهم، وهم لا يقرون علی باطل، وأما إذالم يشتهر' فهذا إن عرف أن غيره لم يخالفه، فقد يقال هو حجة، وأما إذا عرف أنه خالفه، فليس بحجة بالاتفاق، وأما إذالم يعرف بل وافقه غيره أو خالفه، لم يجزم بأحد هما، ومتی كانت السنة تدل علی خلافه، كانت الحجة فی سنة رسول الله، لا فيما يخالفهما بلا ريب عند أهل

العلم، وإذا كان كذالک، فمعلوم أنه إذاثبت عن عثمان بن حنيف أو غيره، أنه جعل من المشروع المستحب، أن يتوسل بالنبي صلّى الله عليه وسلم بعد موته، من غيرأن يكون النبي صلى الله عليه وسلم داعياً له و لا شافعاًفيه ،فقد علمنا أن عمر وأكابر الصحابة لم يرواهذا مشروعاً بعد مماته، كما كان يشرع في حياته، بل كانوافي الا ستسقاء في حياته يتوسلون به، فلما مات لم يتوسلوابه، بل قال عمر في دعاء ه الصحيح المشهور، الثابت باتفاق أهل العلم، بمحضر من المهاجرين والأنصار في عام الرمادة المشهور ة، لما اشتد بهم الجدب، حتى حلف عمر لا يأ كل سمناً، حتى يخصب الناس، ثم لما استسقى بالناس قال: اللهم إناكنا إذاأجد بنا نتو سل إليک بنبينا، فتسقينا،وإنا نتوسل إليک بعم نبينا فاسقنا، فيسقون، وهذاد عاء أقره عليه جميع الصحابة، لم ينكره أحد مع شهرته، وهو من أظهرا لا جماعات الإقرارية' و دعا بمثله معاوية بن ابى سفيان في خلا فته، لما استسقى بالناس فلو كان تو سلهم بالنبي صلى الله عليه وسلم بعد مماته كتو سلهم في حياته، لقالوا كيف نتوسل بمثل العباس ويزيدبن الا سود ونحوهما، ونعدل عن التوسل بالنبي صلى الله عليه وسلم الذى هوا فضل الخلائق، وهو أفضل الوسائل وأعظمها عند الله، فلما لم يقل ذلک أحد منهم، وقد علم أنهم في حياته إنماتو سلو ابدعائهِ وشفاعته، وبعد مماته توسلوا بد عاء غيره وشفاعة غيره، علم أن المشروع عند هم التوسل بدعاء المتوسل به لا بذاته.

وحديث الأعمى حجة لعمر وعامة الصحابة، فإنه أمرالا عمى أن يتوسل إلى الله تعالى بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم و دعا ئه لا بذاته، وقال له في الدعاء قل: اللهم فشفعه في، وإذاقدر أن بعض الصحابة أمر غيره أن يتوسل بذاته لا بشفا عته ولم يأمر بالدعاء المشروع بل ببعضه، وترک سائر المتضمن للتوسل بشفاعته، كان مافعله عمر بن الخطاب هو الموافق لسنة ر سول الله صلى عليه وسلم، و كان المخالف محجوباً بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان الحد يث الذى رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم حجة عليهِ لا له، والله اعلم" انتهى (التوسل والوسيلة ص: ۱۰۴، ۱۰۵، المكتب الاسلامى).

(۲) روایت مذکورہ کا مرفوع حصہ صحیح ہے، لیکن اس سے توسل بدعائے الحی وشفاعتہ کا ثبوت ہوتا ہے نہ توسل بالمیت کا، اور موقوف حصہ جس طریق سے مروی ہے وہ غیر محفوظ ہے اور اگر محفوظ تسلیم کرلیا جائے تب بھی وہ توسل بالمیت کے لئے حجت شرعی نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ وہ محض ایک صحابی کا فہم وفتویٰ ہے جو اس کی روایت کردہ مرفوع حدیث اور صحابہ وتابعین کے اجماع سکوتی کے مخالف ہے، اور حجت شرعی صرف قرآن اور حدیث صحیح یا حسن ہے۔

اس دوسرے نمبر میں آپ نے ضعیف حدیث کے متعلق ایک مجمل بلکہ غلط بات لکھ کر مبتدعین کی پوری ترجمانی بلکہ وکالت کی ہے یا آپ کو مغالطہ ہوگیا ہے۔ سطور ذیل میں ضعیف حدیث کے متعلق ضروری تفصیل ملاحظہ کیجئے۔ امید ہے آپ کو تسلی ہو جائے گی اور غلط فہمی

دور ہو جائے گی:

(۱) امام ترمذی سے پہلے محدثین باعتبار صحت وقوت وضعف کے حدیث کی دو قسم کرتے تھے: (۱) صحیح ۔ (۲) ضعیف ۔ پھر ضعیف کی دو قسم کرتے تھے:

(۱) ضعيف متروک غير محتج به ،ای ضعيف ضعفا يوجب تر كه، وهوا لواهي .

(۲) ضعيف ليس بمتروک، ای ضعيف ضعفا لا يمتنع العمل به، وهو يشبه الحسن في اصطلاح الترمذی. (منهاج السنة والتوسل والوسيلة ص: ۸۳) واضح ہو کہ ضعیف کی دوسری قسم میں حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ دونوں داخل ہیں۔

امام ترمذی پہلے شخص ہیں جنھوں نے حدیث کی تین قسم کی ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح: (۱) صحیح، (۲) حسن، (۳) ضعیف ۔ اس تقسیم میں ضعیف سے مراد تقسیم اول میں ضعیف کی پہلی قسم اور حسن سے مراد ضعیف کی دوسری قسم ہے۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں: ''أول من عرف أنه قسم الحديث ثلثة اقسام، صحيح و حسن وضعيف، هو ابو عيسى الترمذی في جامعه ، والحسن عنده ما تعددت طرقه، ولم يكن في رواته متهم (بالكذب) وليس بشاذ، فهذا وأمثاله يسميه أحمد ضعيفاً و يحتج به، ولهذا مثل احمد الحديث الضعيف الذي يحتج به، بحديث عمر و بن شعيب عن ابيه عن جده وحديث ابراهيم الهجری ونحوهما'' انتهى (التوسل والوسيلة ص: ۸۳)

۲۔ احکام خمسہ (۱۔ وجوب، ۲۔ حرمتہ، ۳۔ ندب، ۴۔ کراہتہ، ۵۔ اباحتہ) میں صحیح اور حسن لذاتہ کی طرح حسن لغیرہ بھی جب کہ متعدد و مختلف طرق سے مروی ہو محتج بہ اور معمول بہ ہوتی ہے۔ قال السخاوی في فتح المغيث ۱ / ۷۱: ''أن الحسن لغيره يلحق فيما يحتج به، لكن فيما تكثر طرقه، ولذلك قال النووی في بعض الأحاديث، وهذه إن كانت اسانيد مفرد اتها ضعيفة ،مجمو عها يقوی بعضه بعضا، ويصير الحديث حسنا ويحتج به، وسبقه البيهقي في تقوية الحديث بكثرة الطرق الضعيفة، وظاهر كلا م ابی الحسن بن القطان يرشدإليه، فإنه قال: هذا القسم لا يحتج به كله، بل يعمل به في فضائل الأعمال، ويتوقف عن العمل به في الأحكام، إلا إذا كثرت طرقه'' الخ وقال العلا مة البوفالی في عون الباری نقلا عن النووی: ''الحديث الضعيف عند تعد دالطرق، ير تقي عن الضعف إلى الحسن، ويصير مقبولا معمولا به ''انتهی لیکن یہ اُس وقت ہے جب کہ ان ضعیف روایتوں کا ضعف صدوق راوی کے سوء حفظ کی وجہ سے ہو، یا ارسال یا تدلیس یا جہالتہ کی وجہ سے ہو، اور اگر اس کے فسق یا کذب کی وجہ سے ہو، تو ایسی ضعیف روایتوں کی کثرت سے، وہ حدیث حسن کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتی (تدریب الراوی ۱/ ۱۷۶/ ۱۷۷)۔

اور ضعیف کی پہلی قسم یعنی: متروک واہی پر احکام اور حلال وحرام میں کوئی بھی اعتماد اور اس سے احتجاج کا قائل نہیں ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں: ''إن الأئمة لا يروون عن الضعفاء، (أی الذين لا يحتج بهم) شيئايحتج به على انفراده في الا حكام، فإن هذاشئى لا يفعله إمام من ائمة المحدثين، ولا محقق من غير هم من العلماء، وأما فعل كثيرين من الفقهاء

أو أكثرهم ذلك و اعتماد هم عليه، فليس بصواب بل قبيح جدا "الخ (شرح مسلم ۱/۱۲۶) اور امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں: "ومن نقل عن أحمد أنه كان يحتج بالحديث الضعيف الذى ليس بصحيح ولا حسن، فقد غلط عليه "التوسل و الوسيلة ۸۲) اور جن ائمہ (امام احمد ابو داود وغيرهما) سے یہ منقول ہے کہ وہ حدیث ضعیف کو رائے وقیاس پر مقدم کرتے تھے تو وہاں ضعیف سے مراد واہی اور متروک نہیں ہے بلکہ ضعیف کی دوسری قسم مراد ہے۔

حافظ عراقی ''الفیۃ'' میں لکھتے ہیں :

كان أبو داود اقوى ما وجد ۔۔۔ يرويه والضعيف حيث لا يجد

في الباب غيره فذاك عنده ۔۔۔ من رأى اقوى قاله ابن منده

قال السخاوى فى شرحه (۱/۸۲): "والضعيف أى من قبل سوء حفظ راويه ونحو ذلك، كالمجهول حالا أو عينا، لا مطلق الضعيف الذى يشمل ما كان راويه متهما بالكذب" انتهى. وقال ابن تيمية فى منهاج السنة: "وأما نحن فقولنا أن الحديث الضعيف خير من الرأى، ليس المراد به الضعيف المتروك، لكن المراد به الحسن، كحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وحديث ابراهيم الهجرى و امثالهما ممن يحسن الترمذى حديثه اويصححه" الخ.

(۳) اور جن بعض ائمہ نے حدیث ضعیف کی پہلی قسم یعنی متروک کا بشرطیکہ اس کا کذب و بطلان معلوم نہ ہو۔ احتجاج و استدلال کے علاوہ کسی اور حیثیت سے اعتبار کیا ہو، انھوں نے اس کے لئے حسب ذیل شروط مقرر کئے ہیں:

(۱) وہ حدیث ترغیب و ترہیب فضائل اعمال سے تعلق رکھتی ہو، احکام و عقائد سے متعلق نہ ہو۔

(۲) شدید الضعف نہ ہو، مثلاً: اس کے روایت میں کوئی كذاب يا متهم بتعمد الكذب يا فاحش الغلط راوی منفرد نہ ہو۔

(۳) کسی اصل معمول بہ کے تحت آتی ہو۔ یعنی: نفس عمل کی مشروعیت (جواز واباحۃ یا استحباب) دلیل شرعی سے ثابت ہو۔ اور اس کی فضیلت میں کوئی ایسی ضعیف روایت آئے جس کا کذب اور باطل ہونا معلوم نہ ہو، تو ترغیب کے لئے اس ضعیف روایت کو بیان کرنا اور اس پر عمل کرنا جائز ہوگا۔ ہوسکتا ہے کہ اس عمل کا وہ ثواب جو اس کے روایت میں مذکور ہے حق ہو۔

(۴) عمل کرنے والا اس حدیث کے یا اس میں ذکر کردہ ثواب کے ثابت ہونے کا عقیدہ نہ رکھے، بلکہ صرف احتیاط کی راہ اختیار کرنے کا عقیدہ رکھے۔

(۴) کوئی کام، دین اور ثواب کا کام یعنی: واجب یا سنت اور مستحب یا مباح نہیں ہوسکتا، یا یوں کہیے کہ عبادت نہیں ہوسکتا، جب تک کہ اس کی مشروعیت پر قرآن کی آیت یا حدیث صحیح یا حسن موجود نہ ہو۔ ضعیف حدیث (متروک واہی) ہرگز اس کی مشروعیت کے لئے کافی نہیں ہوگی۔ پس ایسا کام جس کو عبادت (یعنی سنت و مستحب یا جائز) سمجھ کر کیا جائے، لیکن اس پر نص قرآنی یا حدیث صحیح یا حسن موجود نہ ہو بلکہ صرف شدید الضعف اور واہی حدیث ہو بلاشبہ اس کو غیر مشروع کہا جائے گا، اگرچہ اس کے منع پر صریح اور صحیح نص موجود نہ ہو۔ کسی

امر کی مشروعیت کے لئے یہ کہنا ہرگز صحیح نہیں کہ چوں کہ اس کے منع پر نص صریح صحیح موجود نہیں ہے اس لئے اس کی مشروعیت کے لئے ضعیف (متروک الاحتجاج) حدیث کافی ہوگی۔ یہ قول تمام محدثین وفقہاء محققین کے مذہب کے خلاف ہے۔ کسی کے نزدیک بھی حکم شرعی حسن سے کم درجہ کی حدیث سے ثابت نہیں ہوسکتا، و نیز اس قول کی بناء پر لازم آئے گا کہ بہت سے وہ امور جو بدعت وضلالت ہیں بدعت نہیں رہیں گے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لئے ایک جامع قانون اور عام ضابطہ بیان فرمادیا ہے" من أحدث فی أمرنا هذا ماليس منه فهو رد " یعنی دین میں ایسی نئی چیز نکالنی جس پر دلیل شرعی (قرآن وحدیث صحیح یا حسن) موجود نہ ہو تو وہ مردود وباطل ہے۔

(۵) دعا ایک عبادت بلکہ مخ العبادت ہے۔ اس لئے اس میں توسل بالمیت کو عبادت (سنت، مستحب یا بدرجہ آخر جائز ومباح) سمجھ کر کیا جاتا ہے اور یہ ایک شرعی حکم ہے۔ پس اس کے ثبوت کے لئے ایسی قرآنی نص یا حدیث مرفوع صحیح یا حسن کا ہونا ضروری ہے۔ جس سے دعا میں مردوں سے توسل کا صراحۃً استحباب یا جواز ثابت ہوتا ہو، اس کے لئے کسی ایک صحابی کا اثر (محفوظ یا غیر محفوظ) یا حدیث مرفوع شدید الضعف ہرگز کافی نہیں ہوگی۔ بالخصوص جبکہ وہ اثر یا ضعیف حدیث اجماع صحابہ اور دوسری صحیح مرفوع حدیث کے خلاف ہو۔

یہ جو کچھ لکھا گیا ہے قاعدہ اور اصول وضابطہ کے ماتحت لکھا گیا ہے۔ امید ہے آپ کو اطمینان ہو جائے گا۔ رہ گیا مخالف مبتدع، تو جب اس کے نزدیک ترغیب وترہیب، بلکہ احکام میں بھی حدیث وضع کرنا اور موضوع حدیث روایت کرنا اور اس پر اعتماد وعمل کرنا جائز ہے، اور جس کے نزدیک سنت بدعت ہے اور بدعت سنت۔ بھلا ان اصولی باتوں سے اس کی کیا تسلی ہوسکتی ہے۔

(۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو طبرانی کے علاوہ بیہقی نے دلائل النبوۃ میں اور حاکم نے مستدرک ۲/۶۱۵ میں روایت کیا ہے۔ لیکن یہ حدیث باطل اور موضوع ہے اس کا مدار عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم عن أبیہ عن جدہ پر ہے، اور عبدالرحمٰن بالاتفاق ضعیف ہیں۔ امام حاکم کتاب المدخل (ص:۱۵۴) اور کتاب الضعفاء میں لکھتے ہیں "روى اى عبد الرحمن عن أبيه أحاديث موضوعة، لا يخفى على من تأملها من أهل الصنعة أن الحمل فيها عليه" انتهى اور ان کو ان لوگوں میں شمار کیا ہے جن کی حدیث لکھنی بھی نہیں چاہیئے۔ اور جن کی حدیثوں کے روایت کرنے والوں کو انھوں نے "من حدث بحديث، وهو يرى أنه كذب، فهو أحد الكاذبين" (۱) کا مصداق قرار دیا ہے۔ افسوس ہے کہ وہ اپنی مستدرک میں ان کی یہ حدیث روایت کرکے، خود کھلے ہوئے تناقض کا شکار ہوگئے ہیں۔

و نیز طبرانی کی سند میں عبداللہ بن اسمٰعیل المدنی اور حاکم وبیہقی کی سند میں عبداللہ بن مسلم ابوالحارث الفہری واقع ہیں اور یہ دونوں مجہول ہیں۔ امام ذہبی نے تلخیص مستدرک ۲/۶۱۵ میں اس حدیث کو موضوع، اور میزان الاعتدال (۴/۲۴۶) میں باطل لکھا ہے۔ پس ایسی منکر بلکہ باطل وموضوع حدیث سے توسل بالمیت کی مشروعیت ثابت کرنا جہالت بلکہ شرارت ہے۔ مُردوں کو وسیلہ بنانے کی مشروعیت پر دلیل شرعی (نص قرآنی یا حدیث صحیح یا حسن) پیش کرنا مدعی کے ذمہ لازم ہے۔ باطل اور موضوع حدیث سے اس کا جواز ثابت کرنا اور منکرین سے منع کی نص صحیح طلب کرنا سراسر زیادتی اور جہل ہے۔ أعاذنا اللہ من ذلک۔

(مصباح بستی/صفر ۱۳۷۲ھ)

---

(۱) ترمذی کتاب العلم باب ما جاء فی من روی حدیثا وهو یری أنه کذب (۲٦٦۲) ٥/۳٦.

س : نوازل یا مقدمات کے سلسلہ میں طلبہ کو مجتمع کر کے بخاری شریف ختم کرانا جائز ہے اگر جائز ہے وتوجہ جواز کیا ہے؟

ج : صحیح اور جائز مقصد کے لئے بخاری شریف ختم کرنا، یا دوسروں مثلا: علماء وطلباء سے ان کو مجتمع کر کے یا بغیر اجتماع کے ختم کرانا جائز اور مباح ہے۔ اس مشہور و معروف طریقہ کی مخالفت میں سب سے پہلے ایک ازہری فاضل نے، جبکہ جامع ازہر کے علما وفضلا نے رفع وباء ہیضہ کی غرض سے بخاری شریف ختم کی تھی۔ جمادی الاولی ۱۳۲۰ ہجری میں مصر کے کسی علمی رسالہ میں ایک تیز وتند مقالہ شائع کرایا تھا، جس میں بجز سطحی باتوں کے کوئی ٹھوس اور معقول بات نہیں تھی۔ بہرکیف جواز اور اباحت کی دو وجہیں ذکر کی جاتی ہیں:

(۱) دیگر کتب احادیث کے خلاف صحیح بخاری کے بیشتر تراجم ابواب آیات قرآنی پر مشتمل ہیں، ونیز کتاب التفسیر کی وجہ سے بھی اس میں بہت زیادہ قرآنی آیات آگئی ہیں، اس کا متن دیگر کتب احادیث کے متون سے علی سبیل القطع اصح ہے، اور کتابوں کی نسبت اس میں احادیث قدسیہ زیادہ ہیں۔ نیز اس میں صحیح ترین دعاؤں اوراذکار کا ذخیرہ موجود ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ حدیث کی دوسری کتابیں اور مجموعے ان کھلے ہوئے ظاہری فضائل ومزایا سے خالی ہیں، یہ شرف نہ موطا کو حاصل ہے نہ صحیح مسلم کو، نہ دیگر کتب صحاح وسنن ومعاجم ومسانید واجزاء کو، ان وجوہ سے متن بخاری کی قرأت امور خیر اور اعمال فاضلہ سے ہوئی اور توسل بالاعمال الفاضلہ کے جواز میں کسی مسلمان کو شک نہیں۔

كيف وقد ثبت في الصحيحين(۱) وغيرهما، أن النبي صلى الله عليه وسلم حكى عن الثلثة الذين انطبقت عليهم الصخرة، أن كل واحد منهم توسل إلى الله بأعظم عمل، فارتفعت الصخرة، فعلم أن التوسل بالأعمال الفاضلة جائز، فإنه لو كان غير جائز أو كان شركا، لم تحصل إلا جابة لهم، ولا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن إنكار ما فعلوه بعدحكايته عنهم . پس مجوزین قراءۃ بخاری عندالنوازل والبلیات اس نیت سے بخاری ختم کرتے یا کراتے ہیں کہ یہ ایک صالح عمل ہے، جس کی برکت سے امید ہے کہ اللہ تعالی اس بلیہ اورنازلہ کو دور فرمادیں گے اور مقصد پورا کردیں گے، خلاصہ یہ کہ جس طرح قرآن کی تلاوت اوراس کا ختم عمل صالح ہے اوراس کے ساتھ توسل جائز، اسی طرح متن بخاری کی قرأت بھی عمل خیر ہے پس اس کے ساتھ بھی توسل جائز ہوگا، اگرچہ قرآن کی طرح اس کے تمام الفاظ کا متعبد بہ ہونا منصوص نہیں ہے۔

(۲) جواز واباحت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ کلمات جو شرکیہ اور کفریہ نہ ہوں اوران کا معنی ومفہوم معلوم ہو، ان کے ساتھ بالاتفاق رقیہ (دم) کرنا جائز اور مباح ہے، اور کسی ایسے کلمہ کے رقیہ ہونے اوراس کے ساتھ استرقا کے جواز کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس کا رقیہ ہونا کتاب اللہ وسنت کے اندر منصوص ہو **كما يدل عليه حديث أبي سعيد الخدري في الصحيحين(۲) وغيرهما في قصة رقية لديغ الحي بفاتحة الكتاب** اور دفع آفات وبلیات وکفایت مہمات وقضاء حاجات وکشف کربات وغیرہ کے لئے صحیح

---

(۱)صحيح البخاري كتاب الأدب باب إجابة دعاء من بر والديه ۶۹/۷، وصحيح مسلم كتاب الذكر، باب قصة أصحاب الغار (۲۷۴۳)۲۰۹۹/۴ (۲) صحيح البخاري كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية على احياء العرب بفاتحة الكتاب ۵۳/۳، صحيح مسلم كتاب السلام، باب جواز أخذالأجرة على الرقية بالقرآن (۲۲۰۱) ۱۷۲۷/۴.

بخاری کی قرأت اور ختم کا رقیہ نافع ہونا علماء سلف کے تجربہ میں آچکا ہے، اسی لئے ایسے مواقع میں بطور رقیہ کے اس کی قرأت کی جاتی ہے، وہذا الابأس بہ (مقدمہ تحفۃ الاحوذی ص:۵۷)۔

مخالفین و مانعین حسب ذیل شبہات پیش کرتے ہیں:

(۱) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ، تابعین کے مبارک زمانوں میں بھی احادیث نبوی کے بعض مجموعہ موجود تھے۔ لیکن نہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان صحیفوں کی قرأت کے ساتھ توسل یا استرقاء کا حکم یا اباحت یا اجازت منقول ہے نہ صحابہ و تابعین سے۔ اگر یہ چیز مشروع ہے تو قرون مشہود لہا بالخیر میں اس کی نظیر ضرور ملنی چاہیئے۔

(۲) بعض دفعہ وہ مقصد حاصل نہیں ہوتا جس کے لئے بخاری شریف پڑھی جاتی ہے۔ اگر اس کی قرآت مجرب ہے تو مقصود متخلف کیوں ہو جاتا ہے؟

(۳) قرآن کریم کے الفاظ و حروف اور اس کی تلاوت متعبد بہ ہیں۔ اور حدیث خواہ وہ قدسی کیوں نہ ہو۔ اس کی یہ شان نہیں، پھر مقاصد خیر کے لئے قرآن کی قرأت اور اس کا ختم کیوں نہیں اختیار کیا جاتا؟ ہمارے طرزِ عمل سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ہم قرآن سے افضل اور برتر بخاری کو جانتے ہیں۔

(۴) اگر اس کی قرأت اور ختم میں واقعی یہی تاثیر ہے تو پھر ہیر مسلموں سے جہاد کے لئے نیزہ و شمشیر، تیر و تفنگ، توپ اور بندوق سینکڑوں قسم کے بم، مشین گن، بحری اور بری جہاز، تارپیڈو کشتی وغیرہ کی ضرورت نہیں۔ جب ایسی ضرورت پیش آئے صحیح بخاری ختم کرادی جائے۔ دشمن بھاگ جائیں گے یا تباہ و برباد ہو جائیں گے۔ دور نہ جایئے ہندوستان میں اسلامی حکومت یا پاکستان قائم کرنے کا اس سے بڑھ کر سستا اور آسان، مجرب اور سہل نسخہ اور کیا ہوسکتا ہے۔ اسی طرح بم یا کسی اور سبب سے لگی ہوئی آگ بجھانے کے لئے یا آگ سے محفوظ رہنے کے لئے نہ پانی کی ضرورت ہے نہ فائر برگیڈ کی۔ آگ بجھانے اور آگ سے محفوظ رہنے کے لئے بخاری کی قرأت کافی اور وافی ہے۔ ہیضہ و طاعون و دیگر امراض وبائیہ کے دفعیہ کے لئے نہ حکیم اور ڈاکٹر کی ضرورت رہی، نہ ہزاروں قسم کی دواؤں کی۔ چوری، ڈکیتی، رہزنی سے محفوظ رہنے کے لئے محکمہ پولیس کی بھی حاجت نہیں رہی۔ کیوں کہ ان تمام امور کے لئے قرأت بخاری کافی ہے۔ علماء طلبہ کی چند جماعتیں ان مختلف مواقع میں بخاری ختم کرنے کے لئے مخصوص و متعین کردی جائیں اور بس ہزاروں روپیہ کے اخراجات سے نجات مل جائے گا اور سلطنت کے تمام اجتماعی امور نہایت آسانی سے انجام پذیر ہو جائیں گے۔

(۵) سب سے پہلے اس طریقہ کو کس نے رائج اور جاری کیا؟

لیکن یہ تمام شبہات بالکل سطحی اور عدم تدبر کا نتیجہ ہیں:

(۱) مختلف اغراض و مقاصد کے لئے توسل بختم القرآن مخالفین کے نزدیک بھی جائز ہے، لیکن نہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقاصد مذکورہ بالا کے لئے توسل بختم القرآن اجتماعاً یا انفراداً کا حکم یا اس کی اباحت صراحۃً منقول ہے نہ صحابہ یا تابعین سے۔ پس اگر یہ توسل جائز ہے تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا کم از کم صحابہ و تابعین سے کیوں منقول نہیں؟

(۲) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک زندگی میں اصحاب حاجات، خدمت اقدس میں حاضر ہوکر آپ سے بارگاہ الٰہی میں دعا کی سفارش کی درخواست کرتے، تو آپ توسل بقرأۃ القرآن کی ہدایت کے بجائے ان کے حق میں دعا فرماتے۔ پس جس طرح آپ ﷺ کی دعا اور سفارش مقتضی عدم جواز توسل بختم القرآن نہیں ہے، اسی طرح وہ عدم جواز توسل بقراءۃ الاحادیث کی بھی مقتضی نہیں ہے۔ و نیز عدم نقل، عدم وقوع یا وقوعِ عدم کو مستلزم نہیں ہے۔ و نیز کسی چیز کی اباحت کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ صراحتاً و نصاً بھی آپ ﷺ سے فعلاً یا تقریراً ثابت ہو۔ شرع میں بہت سے ایسے امور ہیں جو مسلمانوں میں معمول بہ ہیں۔ لیکن وہ نصاً ثابت و منقول نہیں ہیں۔ بلکہ مسائل قیاسیہ مستنبطہ میں سے ہیں و نیز آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ما سکت عنہ فھو عفو" (ترمذی)(۱)، پس اس حدیث کی روشنی میں ختم بخاری کے مخالف کو تشدد سے کام نہیں لینا چاہئے۔

(۲) یہ مسلم ہے کہ آیات قرآنیہ من کل الوجوہ شفاء و رحمتہ ہیں، لیکن بایں ہمہ ان کی قرأت کے باوجود کسی عارض کی وجہ سے نفع مخصوص و متوقع متخلف ہو جاتا ہے، اور یہ صورت حال قرآن کے شفا و رحمتہ ہونے میں قادح نہیں ہے، اسی طرح ختم بخاری (جو مجرب ہے) کے باوجود کسی عارض کے باعث بعض منافع مقصودہ و مقاصد مطلوبہ متخلف ہو جاتے ہیں۔ یہ کس نے دعویٰ کیا ہے کہ مقصود بہر حال حاصل ہوگا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر سلیمان علیہ السلام انشاء اللہ کہہ دیتے تو ان کا مقصود پورا ہو جاتا۔ لیکن بایں ہمہ ہر انشاء اللہ کہنے والے کے لئے اس کے مطلوب کا حاصل ہونا ضروری اور یقینی نہیں ہے۔ وھکذا فی الأذکار و الأدعیۃ الأخری التی وردت فضائلھا فی کتب الأحادیث.

(۳) بے شک قرآن کریم اور صحیح بخاری کے درمیان یہ فرق موجود ہے۔ اور ضرور موجود ہے لیکن مجوزین ختم بخاری مختلف مقاصد کے لئے قرآن بھی ختم کراتے ہیں۔ وہ لوگ کب اس کے مخالف اور تارک ہیں جس مقام کے لوگ اس کا خلاف کرتے ہیں وہ غلطی پر ہیں۔ اصل اس بارے میں قرآن کریم ہے اس کے بعد درجہ صحیح بخاری کا ہے۔

(۴) یہ شبہ بے حد ضد اور عناد و کج فہمی پر مبنی ہے۔ مجوزین ختم بخاری یہ کب کہتے ہیں کہ ان تمام مہمات میں صرف ختم بخاری پر اعتماد کرنا چاہیئے۔ اور مادی وسائل، ظاہری اسباب نہیں اختیار کرنے چاہئیں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف اغراض و مقاصد کے لئے مختلف آیات قرآنیہ اور ادعیہ و اذکار کی اجازت و اباحت منقول ہے۔ کیا اس اجازت اور تعلیم کا یہ مقصد ہے کہ وسائل اور ذرائع اور اسباب عادیہ ظاہر یہ سے قطع نظر کر لیا جائے اور ہاتھ پر ہاتھ دھر کر بیٹھ رہا جائے۔ اور رات دن اور اد و وظائف اور تلاوت قرآن میں مشغول رہا جائے۔ وھذا لا یتفوہ بہ إلا غبی جاھل عن مرمیٰ الکلام و مغزاہ، وھو بمعزل عن خطا بنا.

(۵) ختم بخاری کو بطور رقیہ کے سب سے پہلے رائج کرنے والے کی تعیین نہیں کی جا سکتی۔ لیکن اس عمل کی صحت کے لئے اولُ مَنْ سَنّ ذٰلکَ معلوم کرنے کی ضرورت نہیں جبکہ معتبر ادلہ سے اس کا جواز ثابت ہے۔

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۶ رمضان ۱۳۶۱ھ / اکتوبر ۱۹۴۲ء)

---

(۱) کتاب اللباس باب ماجاء فی لبس الفراء (۱۷۶۲) ۲۲۰/٤، ابو داود کتاب الأطعمة باب مالم یذکر تحریمه (۲۸۰۰) ۱۷۵/٤ واللفظ له.

س : قرآن وادعیہ مأثورہ، جو قرآن وسنت سے ثابت شدہ ہو۔ایسی دعاؤں کو پانی پر دم کرنا اور مریض کو پلانا کیسا ہے؟اس کے بارے میں سلف صالحین کا کیا طریقہ رہا ہے؟

شاہد جمال
امام وخطیب جامع مسجد
مولانگر پوسٹ جگن ناتھ پور ضلع سنگھ بھوم، بہار

ج : رقیہ اور جھاڑ پھونک قرآنی آیات، ادعیۂ ماثورہ اور ایسے کلام سے جس کا معنی ومفہوم معلوم ہو جائز ہے،اس سلسلے میں بہت ساری حدیثیں آئی ہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ تعالی فتح الباری ۱۰/۱۹۵ "باب الرقی بالقرآ ن والمعوذات" میں فرماتے ہیں: "وقد أجمع العلماء علی جواز الرقی عند اجتماع ثلثة شروط: أن یکون بکلام اللہ تعالی او باسمائه أو بصفاته وباللسان العربی،أوبما یعرف معناہ عن غیرہ، وأن یعتقدأن الرقیة لا تؤثر بذاتھابل، بذات اللہ تعالی".

قرآنی آیات اور ادعیہ مأثورہ جو کتاب وسنت سے ثابت ہو۔ایسی دعاؤں کو پانی یا اس کے علاوہ تیل، مٹی وغیرہ پر دم کرنے کے سلسلے میں ابوداود میں ایک حدیث آئی ہے اور نسائی میں بھی مرسلاً موجود ہے۔"عن ثابت بن قیس بن شماس عن ابیه عن جدہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم 'أنه دخل علی ثابت بن قیس - قال احمد: وھو مریض - فقال: اکشف الباس رب الناس! ثم أخذ ترابامن بطحان، فجعله فی قدح، ثم نفث علیه بماء وصبه علیه " "اے لوگوں کے رب! ثابت بن قیس بن شماس کی تکلیف دور کردے۔پھر آپ ﷺ نے مقام بطحان سے مٹی لی اور اس کو ایک برتن میں لیا، پھر اس پر دم کیا یا تھوتھو کیا پھر اس پانی سے مخلوط شدہ مٹی کو ثابت کے اوپر ڈال دیا"۔سنن ابی داود مع عون المعبود ۱۰/۳۲۰ کتاب الطب باب الرقی اس حدیث سے مٹی وغیرہ پر دم کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔اس حدیث کو امام نسائی نے اپنی سنن نے مسند أمرسلا دونوں طریقوں سے ذکر کیا ہے۔حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔(فتح الباری کتاب الطب باب الرقیہ ۱۰/۲۰۸).

اس طرح حافظ ابن حجر نے فتح الباری-الطب ۱۰/۲۰۸ "باب رقیة النبی صلی اللہ علیه وسلم" میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث نقل کی ہے:"عن عائشة قالت: کان النبی صلی اللہ علیه وسلم یقول فی الرقیة: بسم اللہ تربة أرضنا وریقة بعضنا، یشفی مریضنا أو سقیمنا بإذن ربنا، قال النووی: معنی الحدیث أنه أخذ من ریقة نفسه علی اصبعیه السبابة، ثم وضعھا علی التراب، فعلق به شئی منه،ثم مسح به الموضع العلیل أوالجریح قائلا الکلام المذکورفی حالة المسح"، نووی بشرح مسلم (کتاب السلام، باب الطب والمرضی والرقی. سنن أبی داودمع العون ۱۰/۳۸۸ اس حدیث سے بھی مٹی وغیرہ پر دم کرکے اس کے لیپ کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔

امام بغوی "شرح السنة" میں لکھتے ہیں:"وقد روی عن عائشة ، أنھا کانت لا تری بأسأأن یعوذ فی الماء، ثم یعالج به المریض، وقال مجاھد: لابأس أن یکتب القرآن ویغسله ویسقیه المریض ، ومثله عن أبی قلابة،

وكرهه النخعي وابن سيرين ، وروى عن ابن عباس أنه أمر أن يكتب لامراءة تعسر عليها ولا دتها آيتين من القرآن كلمات، ثم يغسل ويسقى ، وقال أيوب: رأيت ابا قلابة كتب كتابا من القرآن، ثم غسله بماء وسقاه رجلا كان به وجع، يعني الجنون" (شرح السنة للبغوى ١٢/١٦٦ ، زاد المعاد ٤/١٧٠) .

شیخ ابن باز رحمہ اللہ اپنی کتاب حكم السحر والكهانة وما يتعلق به میں سائل کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔ دعائیں اور طریقہ علاج ذکر کرنے کے بعد:"وإن قرأ هذه الرقية والأدعية في ماء، ثم شرب منه المسحور واغتسل بمافيه، كان من أسباب الشفاء والعافية بإذن الله، وإن جعل في الماء سبع ورقات من السدر الأخضر بعد دقها ، كان هذا أيضا من أسباب الشفاء ، وقد جرب هذا كثيرا فنفع الله به، وقد فعلناه كثيرا من الناس، فنفعهم الله بذلك ، فهذا دواء مفيد نافع للمسحورين" السحر والكهانة ص: ٢٩/٣٠،من رسائل الدعوة السلفية ص: ٦٥ کی طرف رجوع کریں هذا ماظهر لي والعلم عندالله تعالى ۔

کتبہ عبدالعزیز عبیداللہ الرحمانی
١٤/ ٧/ ١٤٢٠ھ/ ٢٥/ ١٠/ ١٩٩٩ء

س : (١) کیا شگون بدکوئی چیز ہے؟ (٢) کسی متعین تاریخ یادن مہینے کو منحوس جاننا یا کسی پرندے مثلاً: کوا، الو وغیرہ کے مکان کی چھت پر یا مکان کے اندر، یا باہر قریب کے درخت پر بیٹھ کر بولنے کو منحوس خیال کرنا، اور اس سے شگون بدلینا شرعاً کیسا ہے؟ (٣) بعض لوگ بعض گھروں میں سکونت اختیار کرنے کو منحوس خیال کرتے ہیں، اور بعض لوگوں کا خیال ہے کہ فلاں قسم کے جانور کا گھر میں رہنا باعث نحوست ہے۔ مثلاً: فلاں رنگ، فلاں نشان والا گھوڑا پالنے سے گھر میں بے برکتی و تنزلی ہوتی ہے۔ اور فلاں فلاں رنگ والے گھوڑے، گائے، بیل باعث برکت ہوتے ہیں۔ (٤) بعض لوگوں کا عقیدہ ہے کہ گھر یا دکان کی دہلیز کا فلاں فلاں رخ رہنا باعث تنزلی۔ اور فلاں فلاں رخ رہنا باعث برکت ہے۔ (٥) بعض لوگ فلاں تاریخ فلاں دن یا ماہ میں سفر کرنے کو نامبارک خیال کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: مکان گھوڑا، عورت میں نحوست ہوتی ہے"۔ (١)

کیا یہ سچ ہے؟ مہربانی سے ہر ایک پر خصوصاً مکان، گھوڑا، عورت پر مفصل روشنی ڈالیں۔

عبدالحمید جویا

ج : شرعاً شگون بدکوئی چیز نہیں ہے، یعنی: بدشگونی درست اور جائز نہیں۔ پس بعض تاریخوں یا بعض مہینوں کو منحوس جاننا، یا بعض پرندوں کے گھروں پر بیٹھ کر بولنے کو منحوس خیال کرنا، یا بعض جانوروں کی سکونت، کو منحوس جاننا، یا کسی خاص تاریخ یا معین دن یا مہینے میں سفر کرنے کو نامبارک سمجھنا، یا گھر یا دکان کی دہلیز کے فلاں رخ رہنے کو باعث تنزلی اور فلاں رخ کی رہنے کو باعث ترقی و برکت سمجھنا

(١) بخاری كتاب الطب باب الطيرة (٧/٢٦) ، مسلم كتاب السلام باب الطيرة والفأل (٢٢٢٥) ٤/١٧٤٧

درست نہیں ہے۔ بہت سی حدیثوں سے یہ ثابت ہے کہ کسی چیز میں نحوست نہیں ہے۔ نہ مرد میں، نہ عورت میں، نہ گھوڑے میں، اور نہ کسی اور چیز میں اور بعض حدیثوں میں یہ وارد ہوا ہے کہ عورت، مکان، گھوڑے میں نحوست ہے۔

امام مالک (رحمہ اللہ) اور ایک گروہ کا قول انھیں بعض حدیثوں کے موافق ہے، یعنی: یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے اور اس کی قضا سے یہ تینوں چیزیں ضرر و نقصان یا ہلاکت کا ظاہری سبب ہوتی ہیں، یعنی: یہ تینوں چیزیں بذاتہا و بطبعہا موثر نہیں ہیں اور ان میں ذاتی و خلقی طبعی نحوست نہیں ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ کوئی عورت یا کوئی گھوڑا یا کوئی مکان باعث خیر و برکت نہ ہو، بلکہ موثر حقیقی و بالذات اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ گاہے بعض عورتوں اور بعض مکانوں اور گھوڑوں کو ضرر یا ہلاکت کا سبب بنا دیتا ہے۔ یہ گروہ ان بہت سی حدیثوں کو جن سے مطلقاً نحوست کی نفی ثابت ہوتی ہے تاثیر بالذات اور شوم ذاتی، نحوست طبعی و خلقی کی نفی پر محمول کرتا ہے، اور جن بعض حدیثوں سے نحوست کا ان تینوں چیزوں میں ہونا مذکور ہے ان کو نحوست سببی عادی پر محمول کرتا ہے۔ اس گروہ کے سوا باقی تمام علماء کا قول ان بہت سی حدیثوں کے موافق ہے، جن سے مطلقاً نفی ثابت ہوتی ہے یعنی: ان کا قول ہے کہ کسی چیز میں شوم و نحوست نہیں ہے نہ ذاتی نہ سببی، نہ عورت میں، نہ مکان میں، نہ کسی چیز میں۔ اور جن احادیث میں ان تینوں چیزوں کے اندر نحوست کا ہونا مذکور ہے یہ لوگ ان کو ظاہری معنی پر محمول نہیں کرتے، بلکہ ان کی مختلف تاویل کرتے ہیں مثلاً: یہ کہتے ہیں کہ عورت کی نحوست یہ ہے کہ بدخلق و تندمزاج نافرمان ہو، یا اس کے بچے نہ پیدا ہوتے ہوں یا شوہر کے مزاج کے موافق نہ ہو۔ اور گھر میں نحوست ہونے سے مراد یہ ہے کہ: تنگ ہو، پڑوسی اچھے نہ ہوں۔ اس جگہ کی آب و ہوا اچھی نہ ہو، یا مسجد سے بہت دور واقع ہو، اور گھوڑے کی نحوست یہ ہے کہ: سرکش ہو، قابو میں نہ آئے۔ بہت گراں ہو، مقصد و غرض اس سے پورا نہ ہوتا ہو۔ پس کسی کو اس معنی سے منحوس جاننا کہ وہ بذاتہ نفع و ضرر پہونچانے والی ہلاک کرنے والی ہے قطعاً ناجائز اور حرام ہے کیوں کہ یہ شرک ہے۔ ضار حقیقی و نافع حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ اور امام مالک وغیرہ نے جس اعتبار سے عورت، گھر، گھوڑا میں نحوست مانا ہے وہ بھی اگرچہ شرک نہیں، اس لئے کہ وہ بھی موثر حقیقی اللہ ہی کو مانتے ہیں، صرف نحوست سببی کے قائل ہیں۔ لیکن اس بارے میں راجح مسلک جمہور علماء کا ہے۔ جو کسی چیز میں نحوست مطلقاً نہیں مانتے ہیں، اور نحوست ماننے والی حدیثوں کو ظاہر پر محمول نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کی تاویل کرتے ہیں۔

(مصباح بستی رمضان ۱۳۷۲ھ)

س : کیا فال نیک و بد یہ ثابت ہوتے ہیں؟ اور اسلام کے نزدیک فال دیکھنا جائز ہے؟

ج : قصداً فال دیکھنا جیسا کہ عوام و جہلاء میں مروج ہے کہ دیوان حافظ یا قرآن سے فال نکالنے اور دیکھنے میں، نہ قرآن سے ثابت ہے، نہ حدیث سے، نہ سلف صالحین صحابہ و تابعین وغیرہم سے۔ پس بلاشبہ اس طرح فال دیکھنا بدعت و ممنوع ہے اور بدفالی سے تو صراحتہً حدیث میں منع کیا گیا ہے (ابوداود و ترمذی (۱) وغیرہ) البتہ نیک فال لینا شرعاً درست ہے اور حدیث سے ثابت ہے اور

(۱) ابوداود کتاب الطب باب فی الطیرۃ (۳۹۱۱) ۴/ ۲۳۱، ترمذی کتاب السیر باب ماجاء فی الطیرۃ (۱۶۱۴) ۴/ ۱۶۰۔

تفاؤل مشروع ومباح وہ ہے جو قصداً وارادۃً نہ ہو، بلکہ ابتداً کوئی آواز سنی اور اس کو نیک فال پر محمول کر دیا۔ جیسے گھر سے کسی کام کے لئے نکلے اور کان میں کسی کی آواز آئی "فائز" یا "مفلح" یا "رباح" یا "افلح" یا "یسار" یا "برکت" یہ آواز سن کر خیال کر لیا کہ ان شاء اللہ کام پورا ہو جائے گا۔ یا مقصد میں کامیاب ہو جائے گا یا تجارت میں نفع ہو گا وغیرہ تو یہ تفاؤل مشروع مباح وجائز بلکہ مستحب ہے اور قصداً وارادتاً فال نکالنا اور دیکھنا غیر مباح وغیر جائز ہے۔

(مصباح بستی رمضان ۱۳۷۲ھ)

س : کیا بچے کی پیدائش پر کسی ستارہ کا اثر اس کی تقدیر وحیات پر ہوتا ہے؟ اور کیا بچے کا زائچہ لکھوانا جائز ہے؟

ج : کسی آیت قرآنی اور حدیث سے یہ ثابت نہیں کہ کسی بچے کی پیدائش پر اس کی تقدیر وحیات پر کسی ستارہ کا اثر پڑتا ہے۔ یہ عقیدہ رکھنا گمراہی ہے اور بچہ کا زائچہ لکھوانا جائز نہیں۔ ایسے شخص کو جو قرآن وسنت پر ایمان رکھتا ہو، ان لغویات ومکروھات وبدعات کا ذھن میں تصور نہیں لانا چاہیے۔

(مصباح بستی رمضان ۱۳۷۲ھ)

س : قرآن کریم میں آسمان کے سات طبق کا ذکر صراحۃً موجود ہے اور زمین کے سات طبق ہونے کا کہیں بھی ذکر نہیں ہے پھر لوگ کیوں کہتے ہیں کہ زمین کے بھی سات طبق ہیں اور آسمان وزمین دونوں کے کل چودہ طبق ہیں۔

ج : ارشاد ہے: "الله الذی خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن، یتنزل الأ مر بینهن لتعلموا أن الله علی کل شی قدیر وأنه قد أحاط بکل شئی علما" (الطلاق: ۱۲) یعنی: "اللہ وہ ہے جس نے سات آسمان بنائے اور اتنی ہی زمین۔ اس کا حکم ان کے درمیان اترتا ہے یہ اس لئے کہ تم کو معلوم ہو جائے کہ اللہ ہر شئی پر قادر ہے اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کر لیا ہے"۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ آسمان کی طرح زمین کے بھی سات طبقے ہیں۔ چنانچہ ترجمان القرآن حبر المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں: "أی سبع أرضین" (ابن جریر (۱) ابن ابی حاتم، حاکم (۲/۳۹۴) بیهقی، عبدبن حمید) ظاہر آیت اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفسیر کی تائید ان احادیث سے بھی ہوتی ہے۔ "من ظلم قید شبر من الارض طوقه سبع أرضین (۲) وفی روایة للبخاری: "خسف به إلی سبع أرضین" (۳).

(۲) "ما لسموات السبع ومافیهن وما بینهن، والأرضون السبعون وما فیهن وما بینهن فی الکرسی إلا کحلقة ملقاة بأرض فلاة" (۴).

---

(۱) تفسیر ابن جریر ۱۴/۱۵۳ (۲) بخاری کتاب بدء الخلق باب ماجاء فی سبع ارضین ۴/۷۴ مسلم کتاب المساقاة باب تحریم الظلم وغضب الارض (۱۶۱۰) ۳/۱۲۳۰ (۳) بخاری ۴/۷۵ (۴) ترمذی کتاب الدعوات باب: ۹۱ (۳۵۲۳) ۵/۵۳۹

(۳) لم یرقریة عنددخولها، إلا قال حین یراها: اللهم رب السموات السبع وماأظللن ورب الأرضین السبع وماأقللن "الحدیث (۱).

ان احادیث سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کے بھی سات طبقے ہیں۔ البتہ ان طبقوں کی کیفیت اور ان میں کسی مخلوق کے ہونے کا علم اللہ ہی کو ہے کسی مرفوع صحیح غیر متکلم فیہ حدیث کے، یا بغیر کسی قرآنی آیت کی تصریح کے اس کی بابت ہمارا بحث کرنا قطعاً نامناسب ہے۔

"قال الخفاجی: الذی نعتقد أن الأرض سبع، ولها سکان من خلقه یعلمهم الله تعالی" انتهی. قال العلامة القنوجی فی تفسیره: وهذا أعدل الأقوال وأحوطها، قال: ویکفی الإعتقاد بکون السموات سبعا والأرضین سبعا، کما ورد به الکتاب العزیز والسنة المطهرة، ولا ینبغی أن نخوض فی خلقهما ومافیها، فإنه شئی استأثر الله سبحانه وتعالی بعلمه، لا یحیط به احد سواه، ولم یکلفنا الله تعالی بالخوض فی أمثال هذه المسائل والتفکر فیها والکلام علیها"(۲).

(محدث دہلی ج:۹ ش:۹ ذی الحجہ ۱۳۶۰ھ/جنوری ۱۹۴۲ء)

☆ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے افلح، رباح، یسار، نجیح نام رکھنے کی ممانعت کی علت اور نہی کا سبب یہ بیان فرمایا۔" فإنک تقول: أثَمَّ هو، فیقول: لا" یعنی: تم اس آدمی سے جس نے اپنے غلام یا عزیز کا نام افلح یا رباح یا یسار یا نجیح رکھا ہے، کبھی یہ دریافت کرو اور پوچھو کہ کیا وہ (رباح مثلاً) وہاں پر یا اس جگہ ہے؟ تو وہ آدمی وہاں پر غلام (افلح مثلاً) کے موجود نہ ہونے کی صورت میں کہے گا کہ نہیں۔ ایسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ اس کا جواب "لا" أی لیس هناک أفلح سن کر تمہارے دل میں تطیر (بدفالی) کا وسوسہ اور وہم آجائے کہ اب فلاح (کامیابی) یا آسانی (یسر) یا نفع (ربح) نہیں حاصل ہوگا۔ پس آپ نے تطیر سے محفوظ رہنے کی مصلحت سے ایسے نام رکھنے کی ممانعت کردی۔

ثم: بفتح الثاء، وقد تلحقها وقفاً هاء السکت، فیقال ثمه، وهو ظرف مکان بمعنی هناک، یشاربه الی المکان البعید، نحو: "وأز لفناثم الآخرین" أی فی المسلک الذی سلکه موسی وقومه، وهو مابین الماء ین ووسط البحر.

أثم هو کی ترکیب یہ ہے۔ أ حرف: استفہام، ثم: مفعول فیہ کائن محذوف کا، کائن اپنے فاعل اور مفعول فیہ سے مل کر خبر مقدم، ہو: مبتدا مؤخر۔ متبدا مؤخر، خبر مقدم سے مل کر جملہ اسمیہ۔

عبیداللہ رحمانی (۱۹۶۵/۱۰/۲۲ء)
(نقوش شیخ رحمانی ص:۵۴/۵۳)

(۱) بخاری ۷۵/٤. (۲) فتح البیان بمقاصد القرآن ۹/٤۲٤.

س : بیان کیا جاتا ہے کہ پل صراط ، بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے تیز ہوگا۔ مؤمن اس پر گذر سکیں گے اور گنہگار کٹ کر جائیں گے۔ اور بیان کیا جاتا ہے کہ قربانی کا جانور قربانی کرنے والے کو پل صراط پر سواری کا کام دے گا۔ ایسی صورت میں اگر کسی گنہگار نے دنیا میں قربانی بھی کی ہوتو وہ پل صراط پر سے اپنی قربانی کے جانور پر گذر سکے گا یا نہیں؟

(عبدالرحیم، بھوپال اسٹیٹ)

ج : یہ صحیح ہے کہ جہنم پر پل صراط نصب کیا جائے گا اور اس پر سے لوگوں کو گذرنے کا حکم دیا جائے گا، کوئی بغیر تکلیف کے گذر جائے گا اور کوئی تکلیف کے ساتھ گذر سکے گا اور کوئی کٹ کر گر جائے گا۔ (بخاری مسلم وغیرہ)(۱) لیکن یہ امر کہ پل صراط، بال سے باریک اور تلوار سے تیز ہوگا۔ کسی صحیح مرفوع غیر مجروح وغیر متکلم فیہ روایت سے ثابت نہیں۔ مسلم میں ایک مطول روایت کے آخر میں ہے: "**قال ابو سعیدا لخدری: وبلغنی أن الجسر أدق من الشعر وأحد من السیف**" (۲) لیکن ایک اخروی غیر محسوس امر کے بارے میں اس کے ثبوت کے لئے کسی صحابی کا "بلغنی" کہنا کافی نہیں ہوسکتا۔ بالخصوص جب کہ ابن مندہ کی روایت میں اس کے بجائے "**قال سعید بن ابی هلال أحدرو اۃ الحدیث : بلغنی**" (۳) ہے۔ ہاں بیہقی نے یہ مضمون حضرت انس سے موصولا مرفوعا روایت کیا ہے لیکن اس کی سند ضعیف ہے (فتح ۱۱/۴۵۴ اور کنز العمال) اور مستدرک حاکم میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی ایک مطول مرفوع حدیث میں ہے: "**والصراط کحد السیف**" امام حاکم نے اس حدیث کو صحیح بتایا ہے۔ لیکن امام ذہبی ان کی تصحیح ذکر کر کے فرماتے ہیں: "**ماأنکرہ حدیثا علی جودۃ اسنادہ، وابو خالد الدالانی شیعی منحرف**" (أی عن السنة فی ذکر الصحابة) (**التلخیص مع المستدرک** ۴/ ۵۹۲) اور مسند احمد میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعا مروی ہے: "**ولجهنم جسر أدق من الشعر وأحد من السیف**" لیکن اس کی سند میں عبداللہ بن لھیعہ ہیں اور یہ ضعیف ہیں (ابن کثیر ۳/۱۶۹ مجمع الزوائد، ۱۰/۳۵۹ کنز العمال)

دوسری بات کہ قربانی کا جانور پل صراط پر سواری کا کام دے گا، یہ بھی کسی قابل اعتبار ولائق التفات روایت سے ثابت نہیں، اور جب یہ ثابت ہی نہیں تو قربانی کے جانور پر کسی گنہگار کے گذرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ حافظ تلخیص الحبیر ۴/۱۳۸ میں لکھتے ہیں: "**حدیث: عظموا ضحایا کم، فانها علی الصراط مطایا کم، لم أرہ، و سبقه فی الوسیط، وسبقهما فی النهایة، قال: و قال ابن الصلاح : هذا الحدیث غیر معروف ولا ثابت فیما علمناہ" انتهی وقد اشار ابن العربی إلیه فی شرح الترمذی بقوله: "لیس فی فضل الأضحیة حدیث صحیح، ومنها قوله: أنها مطایا کم إلی الجنة، "قال الحافظ: أخرجه صاحب مسند الفردوس من طریق ابن المبارک عن یحیی بن عبدالله بن موهب عن أبیه عن ابی هریرة رفعه: استفرهوا ضحایا کم فإنها مطایا کم علی الصراط ،و یحیی ضعیف جداً**" (۴)۔

(محدث دہلی ج:۹ش۔ ۷ شوال ۱۳۶۰/ نومبر ۱۹۴۱ء)

---

(۱) بخاری کتاب الرقاق باب جسر جهنم ۷۰۵۰ ، مسلم کتاب الایمان باب معرفة طریق الرؤیة (۱۸۲) ۱۶۳/۱ . (۲) کتاب الإیمان باب معرفة طریق الرؤیة (۱۸۱) ۱۷۱/۱، (۳) کتاب الإیمان لابن مندة ۷۸۱/۳ . (۴) مزید تفصیل کے لئے سلسلة الاحادیث الضعیفة (۷۴) ۱۰۲/۱

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین دریں مسئلہ (در بیان قیامت) کہ خداتعالیٰ جن لوگوں کو جنت میں داخل کرے گا وہ مادی حالت میں داخل ہوں گے یا روحانی حالت میں؟ ان کا جنت میں کھانا، پینا ہوگا یا نہیں؟ اگر ہوگا تو ان کے پائخانہ پیشاب کا راستہ ہوگا یا نہیں؟ اگر نہیں ہوگا تو کیوں نہیں ہوگا؟ جب کہ وہ کھائیں گے جو کھائے گا پئے گا اس کے لئے پائخانہ پیشاب کا راستہ ضروری ہے۔ اس کا ثبوت قرآن حدیث سے حتیٰ الامکان شرح دیجئے جزاک اللہ فی الدارین۔ کمترین کا پتہ یہ ہے:

شہر میرٹھ محلہ خندق ۱۴۵ متصل مدرسہ دارالحدیث مطلع العلوم عبدالوہاب ولد عبدالمجید مقراض ساز کو ملے۔

ج :(۱) مستحقین جنت۔ جنت میں مادی حالت میں داخل ہوں گے: جب جنت (موافق عقیدہ اہل سنت والجماعت بمطابق قرآن وحدیث) خیالی اور وہمی اور مجازی چیز نہیں ہے۔ بلکہ ایک حقیقی اور خارجی وجود رکھنے والا عالم ہے اور اس موجودہ عالم سے کہیں زیادہ اقوی واعلی وجود رکھنے والا مقام ہے، تو اوس میں داخل ہونے والے بھی حقیقی وخارجی مادی وجود کے ساتھ داخل ہوں گے۔ لیکن وہ مادی وجود اس موجودہ جسم عنصری سے کہیں زیادہ برتر واعلیٰ واقوی ہوگا، اس موجودہ مادی وجود کو اوس مادی وجود سے کوئی مناسبت نہیں ہوگی۔

(۲) ان جنتیوں کا جنت میں کھانا پینا بھی ہوگا وہ حوروں اور بی بیوں سے متمتع بھی ہوں گے ان دونوں دعوؤں پر قرآن کریم کی حسب ذیل آیتیں بغیر کسی تاویل اور ایچ پیچ کے روشن دلیل ہیں:

نمبر شمار	سورہ	آیت	نمبر شمار	سورہ	آیت
۱	۴۴	۵۵	۸	۲۷	۴۲
۲	۵۶	۲۰	۹	۵۲	۱۹
۳	۷۶	۱۴	۱۰	۶۹	۲۴
۴	۳۲	۱۹	۱۱	۳۷	۴۱
۵	۵۱	۱۵	۱۲	۱۰	۹
۶	۱۵	۴۵	۱۳	۳۸	۵۱
۷	۷۶	۵و۱۷	۱۴	۵۲	۱۷
			۱۵	۵۶	۲۰

نمبرشمار	سورہ	آیت	۱۶	۸۸	۱۶
			۱۷	۵۰	۲۲
			۱۸	۳۷	۴۶
			۱۹	۱۹	۶۲
			۲۰	۵۵	۶۸
			۲۱	۳۸	۵۱
			۲۲	۱۵	۴۵
			۲۳	۴۴	۵۲
			۲۴	۵۴	۵۴
			۲۵	۵۶	۳۳
			۲۶	۳۶	۵۷
			۲۷	۵۶	۳۲/۳۱
			۲۸	۷۸	۳۲
			۲۹	۹	۲۱

ان جنتیوں کے پیشاب پاخانہ کا مقام نہیں ہوگا۔ کیوں کہ ان کو باوجود کھانے اور پینے کے پیشاب یا پائخانہ کی حاجت نہیں ہوگی، کھائی اور پی ہوئی چیزوں کے فضلے، پسینہ کی صورت میں مشک کی خوشبو رکھتے ہوئے جنتیوں کے جسم سے خارج ہوں گے۔ البتہ حوروں اور بیبیوں سے متمتع ہونے کے لئے جس عضو کی ضرورت ہے وہ ضرور ان جنتیوں کے ہوگا۔ صحیح حدیث میں "سیحشر الناس یوم القیامة حفاة عراة غُرلاً" (بخاری و غیرہ)(۱) . دوسری حدیث میں ہے: "لا یبصقون فیها ولا یمتخطون ولا یتغوطون" (بخاری عن ابی ہریرہ)(۲)، "یأ کل أهل الجنة ویشربون ولا یبولون ولا یتغوطون، طعامهم ذلک جشاء کریح المسک" (مسلم عن جابر)(۳)، "عن زید بن أرقم قال: جاء رجل من أهل الکتاب، فقال: یا اباالقاسم: تزعم أن

(۱) بخاری کتاب الرقاق باب کیف الحشر ۷/۱۹۵، مسلم کتاب الجنة باب فناء الدنیا وبیان الحشر یوم القیامة: (۲۸۵۹)۴/۲۱۹۴۔ (۲) کتاب بدء الخلق باب ماجاء فی صفة الجنة وأنها مخلوقة ۸۵/۴، مسلم کتاب الجنة وصفة نعیمها، باب فی صفات الجنة (۲۸۳۴)۴/۲۱۸۱ (۳) کتاب الجنة باب فی صفات الجنة ونعیمها (۲۸۳۵)۴/۲۱۸۱.

أهل الجنة يأكلون ويشربون، قال: نعم أن أحدهم ليعطى قوة مائة رجل، في الأكل والشرب والجماع، قال: الذي يأكل ويشرب تكون له الحاجة، وليس في الجنة أذى، قال: تكون حاجة أحدهم رشحا، يفيض من جلودهم كرشح المسك" (فتح الباری ۴۳۷/۶ بحوالہ نسائی) اس عالم کو موجودہ عالم پر قیاس نہ کرنا چاہیے کہ تمام شکوک وشبہات فاسدہ کی جڑ اور بنیاد یہی ہے، احمقانہ وجاہلانہ باطل قیاس (قیاس الغائب علی الشاھد) ہے۔

جنت ودوزخ کے حقیقی وخارجی وجود کا انکار اور اس کو محض خیالی ومجازی ووھمی ماننا حشر ونشر ومعاد کے انکار وتکذیب کی فرع ہے۔ اور حشر ونشر ومعاد کا انکار فلاسفہ وحکمائے یونان کا خاص عقیدہ ہے کہ ان کی نزدیک عالم بالنوع قدیم ہے۔ اس نظریہ وعقیدہ کو یورپ کے عیسائیوں نے لیا، اور ان سے برھموسماج فرقہ کے بانی ایک بنگالی بابو نے اخذ کیا اور اس کی تقلید سرسید احمد بانی علیگڑھ کالج نے کی۔ سرسید نے حشر ونشر، معاد وجنت ودوزخ کو تسلیم تو کیا کہ قرآن کے ظاہری الفاظ کا کیسے انکار کرسکتا تھا۔ مگر جس طرح اس نے جن وشیاطین، ملائکہ کے وجود کا انکار کیا، اور ان کی بیہودہ ملحدانہ تاویل کی اسی طرح جنت ودوزخ کی ملحدانہ تاویل کر کے، ان دونوں کو محض ایک وہمی اور خیالی چیز بنادیا۔ فلاسفہ یونان و پادری فنڈر جیسے ملحد عیسائیوں اور سرسید جیسے ملحد نیچریوں کے عقائد باطلہ اور ان کی ان امور کے متعلق ملحدانہ تاویلات کی تفصیل اور ان کی عقلی حیثیت سے تردید کرنے کا موقع نہیں ہے۔ ان کی تردید کے لئے تفسیر کبیر جلد اول مبحث آیت: "وبشر الذين آمنو اوعملو الصالحات "الاية ودیگر تصانیف علمائے اسلام ملاحظہ کیجئے۔ سرسید کی تردید مختلف ومتعدد علماء نے کی ہے۔ مقدمہ تفسیر حقانی از ص: ۳۸ تا ۴۳ وتفسیر حقانی جلد دوم ص ۱۰۹ بھی ملاحظہ کیجئے:۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری
المدرس بدار الحدیث الرحمانیہ بدلھی

س : ایک واعظ نے بحوالہ بخاری شریف، دوران وعظ میں یہ ذکر کیا کہ جب عزرائیل (علیہ السلام) فرشتہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی روح قبض کرنے آئے تو موسیٰ علیہ السلام نے اُن کے ایک طمانچہ مار کر آنکھ نکال دی۔ کیا یہ حدیث صحیح ہے اور بخاری شریف کے کس باب میں ہے؟ اگر حدیث صحیح ہے تو ایسا کرنا کیا نبی کی شان کے خلاف نہیں ہے۔؟

محمد الدین خطیب جامع مسجد ابد الیان پوران ضلع گجرات۔

ج : حدیث مسئول عنہ بخاری شریف ۱۳۰/۴ میں بایں الفاظ مروی ہے: "عن أبي هريرة، قال: أرسل ملك الموت الى موسى عليه السلام، فلما جاءه صكه، فرجع إلى ربه، فقال: أرسلتني إلى عبدلا يريد الموت، فردالله عليه عنيه، فقال: أرجع فقل له يضع يده على متن ثور، فله بكل ماغطت به يده بكل شعرة سنة، قال: اى رب ثم ماذا؟ قال: ثم الموت، قال: فالآن" الحديث. اور یہ حدیث مسلم شریف ۱۸۴۲/۴ اور نسائی شریف میں بھی مروی ہے۔ ملاحدہ اور نیچری اس حدیث کو نہیں مانتے کہ کسی پیغمبر کی شان سے بعید ہے کہ وہ فرشتہ اجل کو بلاقصور مار دے یہاں تک کہ اس کی آنکھ پھوٹ جاوے۔ نیچریوں کا دستور ہے کہ جو حدیث ان کے فہم وعقل سے بالا ہوتی ہے اس کا انکار کر دیتے ہیں۔ اور اگر قرآن کا کوئی مضمون ایسا ہو تو اس کی

مضحکہ خیز تاویل کرتے ہیں جو درحقیقت معنوی تحریف ہوتی ہے۔ایسے سطحی النظر اور بے باک لوگوں سے یہ پوچھنا بے محل نہیں ہوگا کہ اگر یہ حدیث خلاف عقل ہے تو کیا نبی کا غصہ میں بے قابو ہو کر بڑے بھائی کے سر اور ڈاڑھی کے بال پکڑ کر گھسیٹنے یا نوچنے کی کوشش کرنا قرین عقل ہے۔یہ جہلا اس آیت کا کیا جواب دیں گے "قال یا ابن اُمّ لا تاخُذ بلحیتی و لا برأسي " (طٰہٰ:۹۴) امام ابن خزیمہ اور ابن قتیبہ وغیرہ نے اس جاہلانہ اعتراض کا مفصل جواب دیا ہے۔ملاحظہ ہو عینی شرح بخاری ۱۵/۳۰۵ اور نووی شرح صحیح مسلم ۱۵/۱۳۰۔

(محدث دہلی ج:۲ش:۳ر رجب ۱۳۶۶ھ جون ۱۹۴۷ء)

☆ (۱) سماع موتی کی تردید میں امام ابوحنیفہ کی طرف روایت جو کتاب ''غرائب فی تحقیق المذاھب'' کے حوالہ سے پیش کی جاتی ہے۔اس کی تحقیق و تلاش کے لئے آپ کا کارڈ ملنے کے بعد میں شبلی منزل اعظم گڑھ گیا۔مگر افسوس ہے کہ کتاب مذکور یعنی ''غرائب فی تحقیق المذاھب'' وہاں نہیں ملی۔رفقاء دار المصنفین نے بھی اس کا کچھ اتہ پتہ نہیں بتایا۔''تفسیر نیشاپوری'' ''اور موضح القرآن'' میں سورہ نحل اور سورہ فاطر کی سماع موتی والی آیات کی تفسیر میں مذکورہ روایت کے ذکر کرنے کا موقع تھا،لیکن وہاں نہیں ملی۔تفسیر نیشاپوری مشہور تفسیر ہے جو تفسیر ابن جریر کے حاشیہ پر مطبوع ہے۔نہ معلوم فیاض حسین صاحب نے ''موضح القرآن'' کا حوالہ کیوں کر دیا۔اسی طرح قرآن کے جن بعض قدیم حواشی میں اس واقعہ کے لئے ''تفسیر نیشاپوری'' کا جو حوالہ دیا گیا ہے وہ کیوں کر دیا لیا؟ ہمارے یہاں مولانا جونا گڑھی کی کتاب ''زیارت قبور'' اور ماہنامہ ''الحق'' کا شمارہ بابت سماع موتی اور فیاض حسین صاحب کی کتاب ''مسلمان اور قبر پرستی'' موجود نہیں ہے۔بہر حال کتاب ''غرائب فی تحقیق المذاھب'' کا باوجود تتبع اور تلاش کے کچھ پتہ نہیں چل سکا کہ اس کا مصنف کون ہے؟ اور وہ کب لکھی گئی ہے؟ اس درمیان میں اگر آپ کو پتہ چل گیا ہو یا آئندہ جب بھی اس کا پتہ چل جائے آپ اس سے مجھے ضرور مطلع کریں گے۔''کشف الظنون'' کا ذیل ترکی سے شائع ہو چکا ہے۔شبلی منزل میں وہ موجود نہیں ہے ممکن ہے مسلم یونیورسٹی کے کتب خانہ میں موجود ہو۔آپ تکلیف کر کے اس کی وہاں تحقیق کرلیں۔ممکن ہے اس میں کتاب ''غرائب فی تحقیق المذاھب'' کا ذکر کیا ہو۔آپ نے اس کتاب کے سلسلے میں ''کتاب الحافظ'' مطبوعہ عثمانیہ حیدر آباد کا تذکرہ کیا ہے۔اس سے پہلے میں نے اس نام کی کوئی کتاب نہ دیکھی ہے۔نہ سنی ہے۔امید ہے اس کے موضوع اور مصنف وغیرہ سے متعلق ضروری حالات و کوائف سے مطلع کرنے کی تکلیف گوارہ کریں گے۔

☆ (۲) حدیث:''لاتشدالرحال إلاإلی ثلثه مساجد '' اور احادیث سفر برائے زیارت قبر نبوی اور فضلیت زیارت قبر نبوی سے متعلق مفصل بحث امام ابن تیمیہ کی کتاب ''التوسل و الوسیلة'' اور ''الصارم المنکی فی الردعلی السبکی'' للشیخ عبدالہادی اور مولانا محمد بشیر صاحب سہوانی کی کتاب ''صیانة الانسان عن وسوسة الشیخ دحلان'' میں موجود ہے۔کچھ مختصر بحث ''مرعاة (۱/۱۳۱/۱۳۳/ ۷/ ۳۷۹/ ۳۹۱) اور تحفۃ الاحوذی میں بھی ہے۔ان کتابوں کو بغور ملاحظہ کریں۔انشاء اللہ آپ کو شرح صدر ہو جائے گا۔

عبیداللہ رحمانی ۲۹/۲/۱۳۹۹ھ

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۱۰۴/۱۰۵)

س : (۱) اسداللہ کے خطاب اور لقب میں کونسی خوبی ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے رواج پا گیا ہے اور اس لقب کے ساتھ مشہور ہو گئے۔ کیا یہ خوبی حضرت علی رضی اللہ عنہ ہی کے لئے پائی جاتی تھی؟ اور دیگر خلفائے راشدین وصحابہ کرام میں نہیں پائی جاتی تھی؟ جنگل کا شیر بھی تو اللہ ہی کا شیر ہے پس کسی انسان کو خاص طور پر اللہ کا شیر کہنے کا کیا معنیٰ ہے؟

(۲) حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اسداللہ کا خطاب کس نے دیا اور خطبہ جمعہ میں ان کو اس لقب اور وصف کے ساتھ کس زمانہ سے ذکر کیا جاتا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے یہ خطاب بظاہر شیعوں کا گھڑا ہوا معلوم ہوتا ہے؟

میر حسن شاہ تحیی گنج لکھنؤ

ج : یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے اور مشہور بات ہے کہ جری اور دلیر، شجاع اور بہادر شخص کو بطور تشبیہ یا استعارہ شیر (اسد) کہا جاتا ہے (ملاحظہ ہو: بلاغت کے فن ثانی، علم بیان کے مباحث) اور اللہ کی راہ اور اس کے دین کی نصرت وحمایت میں شجاعانہ امتیازی کام کرنے والے کو اللہ کا شیر (اسداللہ) کہا جاتا ہے۔ اسی بنا پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جنگ حنین کے موقع پر ابوقتادہ انصاری رضی اللہ عنہ کو اللہ کے شیروں میں سے ایک شیر کہا تھا۔ چنانچہ فرمایا: ''لا ھا اللہ إذا لا یعمد إلی أسد من أسداللہ، یقاتل عن اللہ و رسولہ فیعطیک سلبہ'' (بخاری عن ابی قتادۃ ۱۰۱/۵، مسند احمد عن انس ۱۹۰/۳) اور حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے متعلق فرمایا: ''إن حمزۃ مکتوب فی السماء، أسداللہ و أسد رسولہ'' (فتح الباری بحوالہ ابن ھشام (۹۶/۲) ذکر قتل حمزۃ ۳۷۱/۷) اسی حدیث کی رو سے ابن سعد نے حمزہ رضی اللہ عنہ کا ترجمہ ''أسداللہ وأسد رسولہ'' کے وصف سے شروع کیا ہے (طبقات ابن سعد طبع لیدن ۸/۳) اور اسی صفت شجاعت وجرأت کو مدنظر رکھ کر حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اپنے اور تمام صحابہ کے متعلق فرمایا: ''خطبنا أبوبکر و کنا کالثعالب' فما زال یشجعنا حتی صرنا کا لأ سود'' (منہاج السنۃ ۱۵۶/۲)۔

اس میں شک نہیں کہ جنگل کا شیر بھی اللہ ہی کا شیر ہے۔ لیکن بعض انسانوں پر مطلق شیر یا بعض شخصیتوں پر لفظ ''شیر'' کو اللہ کی طرف منسوب کر کے شیر خدا (اسداللہ) اس لئے اطلاق کیا جاتا ہے کہ وہ شیر کی طرح بہادر اور جری ہیں، یا ان سے نصرۃ دین اور حمایت اسلام کے سلسلہ میں شجاعانہ امتیازی کارنامے انجام پذیر ہوئے۔ دنیا کی سب اونٹنیاں اللہ ہی کی ہیں لیکن حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی کو خصوصیت کے ساتھ "ناقۃ اللہ" کہا گیا۔ دنیا کے تمام گھر اور عبادت خانے اللہ ہی کے ہیں۔ لیکن خانہ کعبہ کو خاص طور پر ''بیت اللہ'' کہا گیا۔ تمام تلواریں اللہ ہی کی ہیں لیکن حضرت خالد رضی اللہ عنہ کو سیف من سُیوفِ اللہ کہا گیا۔ تخصیص کی جو وجہ ان مثالوں میں ہے وہی صورت مسئولہ میں بھی ہے۔

جو لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اسداللہ (شیر خدا) کہتے ہیں ان کے نزدیک اس لقب کا سبب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شجاعت و جرأت اور دلیری و بہادری ہے۔ لیکن یہ سمجھنا کہ اس تلقیب وتوصیف کے لئے جس مجاہدانہ دینی شجاعت اور طبعی جرأت کی ضرورت ہے وہ صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ میں تھی اور کسی دوسرے صحابی میں یہ خوبی نہیں تھی قطعاً غلط اور یکسر باطل ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ یقیناً

بہادر اور شجاع تھے۔ لیکن حقیقت اور واقعہ یہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہ میں سب سے زیادہ جری اور شجاع حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ تھے، ان کے بعد شجاعت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا درجہ ہے اور بقیہ تمام صحابہ جن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی داخل ہیں بلاشبہ اس وصف میں حضرات شیخین سے کمتر ہیں۔ شجاعت کی دو صورتیں ذکر کی جاتی ہیں:

(۱) خطرات و مصائب میں دل کا قوی اور ثابت و مطمئن رہنا اور ارادہ کی پختگی اور صبر و استقلال و عدم جزع۔

(۲) میدان جنگ میں زیادہ سے زیادہ دشمنوں کو قتل کرنا۔ ظاہر ہے کہ پہلی قسم شجاعت کی اعلیٰ ترین صورت ہے اور اس میں حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی کوئی صحابی بھی ہمسری نہیں کرسکتا۔ جنگ بدر، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات، تجہیز جیش اسامہ۔ مرتدین سے جہاد کے مواقع میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے جس بے نظیر قلبی شجاعت اور صبر و سکون اور اطمینان وقوۃ یقین اور ارادہ کی پختگی کا اظہار کیا ہے، دنیائے اسلام اس کی نظیر نہیں پیش کرسکتی۔ رہا یہ دعویٰ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ دینی جہاد میں تمام صحابہ سے اعلیٰ و ارفع تھے اور ان کے جیسے مجاہدانہ کارنامے کسی صحابی سے نہیں صادر ہوئے تو یہ بھی قطعاً غلط اور لغو ہے۔ جہاد کی تین قسمیں ہیں:

(۱) زبانی اور تبلیغی جہاد۔

(۲) میدان جنگ میں جنگی تدبیروں اور مشوروں کے ذریعہ جہاد۔

(۳) آلات جنگ کے ذریعہ جسم کا جہاد۔

پہلی دونوں صورتیں جہاد کی اعلیٰ اور افضل ترین قسمیں ہیں۔ اور تیسری قسم جہاد کا معمولی مرتبہ ہے۔ ہر مسلمان کا یہ عقیدہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھکر شجاع اور جری اور آپ سے زیادہ مجاہد فی الدین ہونا تو درکنار، اس وصف میں آپ کا کوئی برابر بھی نہیں ہے۔ لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ سے ساری عمر میں صرف ایک دشمن اسلام ابی بن خلف کو جنگ احد کے موقعہ پر قتل کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ جہاد بالید جہاد کی ایک ادنیٰ ترین نوع ہے۔ البتہ جہاد کی پہلی دونوں قسموں کے ساتھ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بدرجہ اتم متصف تھے۔ اور آپ کے بعد حضرات شیخین میں یہ دونوں قسمیں اس درجہ موجود تھیں کہ کوئی صحابی، حضرت علی رضی اللہ عنہ ہوں یا کوئی اور، ان دونوں حضرات کا شریک و سہیم نہیں ہے۔ اور تیسری قسم میں بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ تنہا و منفرد نہیں ہے اس وصف میں حضرات شیخین رضی اللہ عنہ بھی ان کے شریک ہیں اور بہت سے صحابہ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے برابر ہی نہیں بلکہ ان سے بڑھ کر ہیں۔ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں شریک رہے اور ان کے ہاتھ میں علم رہتا اور کسی جنگ میں ان کا فرار منقول نہیں، تو حضرات شیخین رضی اللہ عنہما بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمام غزوات میں شریک رہے اور کسی معتبر روایت سے ان کا فرار ثابت نہیں۔ بلکہ حضرات شیخین رضی اللہ عنہما جن بعوث و سرایا میں امیر بنا کر بھیجے گئے ان کی تعداد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعوث و سرایا سے زیادہ ہے۔ جنگ بدر میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مقتولین کی تعداد زیادہ سے زیادہ گیارہ بتائی جاتی ہے۔ ان میں بھی چھ کے متعلق اختلاف ہے کہ ان کے قاتل علی رضی اللہ عنہ ہیں یا کوئی اور صحابی۔ حضرت براء بن مالک نے علی سبیل المبارزہ بلاشرکت غیرے مختلف جنگوں میں سو کافروں کو قتل کیا۔ اور خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے مقتولین کی تعداد تو بے شمار ہے۔ غزوہ مؤتہ میں ان کے ہاتھ میں آٹھ تلواریں ٹوٹ ٹو

ٹ کر گرنے کا واقعہ کس سے پوشیدہ ہے؟ کیا حضرت علی رضی اللہ تعالی عنہ کو بھی یہ فخر حاصل ہے؟ حضرت طلحہ، زبیر، سعد بن ابی وقاص، حمزہ، عبیدہ بن الحرث، مصعب بن عمیر، سعد بن معاذ، ابو دجانہ رضی اللہ عنہم کے مشہور امتیازی جنگی کارنامے کس سے مخفی ہیں۔ ان میں سے ہر ایک حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ہمسر اور شریک وسہیم ہے۔

جنگ خندق میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عمرو بن عبدود جیسی معروف شخصیت کو قتل کرنا کوئی غیر معمولی بات نہیں ہے، اس واقعہ کے متعلق روایات میں جس مبالغہ سے کام لیا گیا ہے، وہ قطعاً صحیح روایات کے خلاف ہے۔

خیبر کے بعض قلعے عنوۃ (زبردستی) اور بعض صلحاً فتح ہوئے اور اس میں شک نہیں کہ قلعہ قموص حضرت علی کی قیادت میں فتح ہوا، لیکن وہ محض آں حضرت ﷺ کی دعا کی برکت سے، جس طرح اس سے پہلے دوسرے قلعے دوسرے صحابہ کی قیادت میں آنحضرت ﷺ کی برکت سے فتح ہوئے۔ پس حضرت علی رضی اللہ عنہ کو یہاں بھی کوئی امتیازی شرف حاصل نہیں ہے۔ قلعہ کے در کو جو سر تا پا پارۂ جنگ تھا اور جس کو ایک روایت کے مطابق، واقعہ کے بعد ایک روایت کے مطابق آٹھ آدمی اور دوسری روایت کے مطابق چالیس آدمی نہ اٹھا سکے۔ اکھاڑ کر اس سے سپر کا کام لینے کی روایتیں بازاری قصے ہیں۔ علامہ سخاوی نے ان روایتوں کے متعلق تصریح کر دی ہے کہ ''کلھا واھیة'' سب لغو روایتیں ہیں۔ امام ذہبی نے اس روایت کو ''منکر'' بتایا ہے۔ تعجب ہے امام حاکم اور صاحب کنز العمال اور صاحب مجمع الزوائد و صاحب اسد الغابہ پر کہ انھوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے مناقب میں اس جیسی بے سروپا لغو روایتیں اپنی کتابوں میں بھر دیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مرحب یہودی کو قتل کرنا مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ مغازی موسی بن عقبہ۔ مغازی کی معتبر ترین کتاب ہے اس میں بروایت حضرت جابر و سلمہ بن سلامہ و مجمع بن حارث رضی اللہ عنہم مرحب کا قاتل محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کو بتایا ہے (زاد المعاد ۳/۳۴۱) اسی لئے ائمہ مغازی محمد بن اسحق و موسیٰ بن عقبہ اور واقدی مرحب کا قاتل محمد بن مسلمہ ہی کو بتاتے ہیں: **''خالف ذلک أھل السیر، فجزم ابن اسحق و موسی بن عقبة و الواقدی بأن الذی قتل مرحبا، ھو محمد بن مسلمة، و کذاروی احمد بإسناد حسن عن جابر، و قیل إن محمد بن مسلمة کان بارزه فقطع رجلیه فاجھز علیه علی''** (فتح الباری ۷/۴۷۸).

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ایران اور روم کی کسی جنگ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شرکت ثابت نہیں ہے۔ تعجب ہے کہ ان کی شجاعت و بہادری فقط آں حضرت ﷺ کے زمانے تک کیوں رہی۔ اور آپ ﷺ کے ارتحال کے ساتھ ان کی شجاعت کیوں ختم ہوگئی، شجاعت و جرأت کے اظہار کا سب سے زبردست اور ضروری موقعہ وہ تھا جب بقول اخوان یوسف، خلافت پر دوسروں نے غاصبانہ اور ظالمانہ قبضہ کر لیا تھا مگر افسوس! شاید تقیہ کی نذر ہوگئی ہوگی۔ جنگ جمل اور نہروان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ بظاہر منصور و غالب تھے، لیکن یہ محض اس وجہ سے کہ ان کی فوج کی تعداد فریق مقابل سے کئی گنا زیادہ تھی۔ لیکن بایں ہمہ وہ ان پر پورا قابو حاصل نہ کر سکے اور یہ فتنہ آخر دم تک دبا نہ سکے، اور ہمیشہ ان معاملات کی وجہ سے مضطرب و پریشان و غیر مطمئن رہے۔ اس سے ان کی جنگی تدبیروں اور سیاست میں مہارت کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے۔

---

(۱) الاصابة ۲/۵۰۸ و أسدالغابة ٤/۲۰-۲۱ .

پس ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ شجاعت اور جہاد فی الدین کی ادنیٰ ترین قسم کے اعتبار سے بلاشک و شبہ شجاع اور جری تھے۔ یہاں تک کہ دشمن بھی اس کا اقرار کرنے پر مجبور تھے۔ چنانچہ اسید بن ایاس بن زنیم کنانی، قریش کو ان کے خلاف ابھارتا ہوا کہتا ہے:

فی کل مجمع غایة أخزاکم ... جذع ابر علی المذاکی القرح

لله درکم لما تذکروا ... قدیذ کرا الحر الکریم و یستحی

هذاابن فاطمة الذی أفناکم ... ذبحا بقتله بعضه لم یذبح

این الکهول واین کل دعامة؟ ... فی المعضلات وأین زین الأ بطح؟

لیکن جہاد بالید کی یہ خوبی ان کے ساتھ مخصوص نہیں تھی۔ متعدد صحابہ ان کے اس وصف میں شریک ہی نہیں، بلکہ ان سے بڑھ کر شجاع اور میدان جنگ کے مشہور شہسوار تھے۔ اور شجاعت کی اعلیٰ ترین صورت اور جہاد فی الدین کی افضل ترین دونوں قسمیں تو آں حضرت ﷺ کے بعد حضرات شیخین کے ساتھ مخصوص تھیں۔ پس حضرت علی کو شیر خدا (اسد اللہ) کا لقب اور خطاب دینا کسی بنیاد اور اصل پر مبنی نہیں ہے ان سے زیادہ اس لقب کے مستحق حضرت ابوبکر و عمر، طلحہ، زبیر، ابودجانہ، خالد بن ولید، براء بن مالک، حمزہ رضی اللہ عنہم وغیرہ ہیں۔

ہمارے نزدیک بلاشک وشبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے یہ لقب شیعوں کا گھڑا ہوا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اس لقب کے ساتھ نہ آں حضرت ﷺ نے ملقب فرمایا ہے، نہ کسی خلیفہ راشد نے، نہ دیگر صحابہ کرام یا تابعین عظام نے، اور نہ کسی صاحب سیرۃ ومغازی نے، بخلاف حضرت حمزہ رضی اللہ عنہ کے کہ جبرئیل امین علیہ السلام نے ان کو یہ لقب عنایت فرمایا ہے۔ جیسا کہ ابن ہشام کے حوالے سے اوپر گذر چکا ہے۔ پس اگر حضرت حمزہ کو ''اسد اللہ'' کہا جائے تو بلاشبہ درست ہوگا۔

ہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ماں فاطمہ بنت اسد نے حضرت علی کا نام دو وجہوں سے (اسد) کہا تھا:

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ کے نانا کا نام اسد تھا۔

(۲) عربوں کا دستور تھا کہ بطور تفاؤل اپنے بیٹوں کا نام اسد۔ نمر۔ فہد۔ کلب۔ حجر۔ فہر وغیرہ رکھتے تھے ''قال مصعب بن الزبیر الزبیری: کانت فاطمة بنت أسد من هاشم، أول ها شمية ولدت من هاشمي، إلی أن قال. و کان اسم علی أسد، و لذلک یقول:.

أنا الذی سمتنی أمی حیدره ... کلیث غابات کریه المنظره

(المستدرک للحاکم ۳/۱۰۸)

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا نام ''اسد'' ہونا اس شعر سے واضح ہے۔ یہ شعر مسلم حدیث نمبر (۱۸۰۶) ۳/۱۴۳۲، طبری: ۹/۱۵۷۹، زاد المعاد ۳/۳۲۱، کنز العمال ۵/۲۸۵ میں بھی موجود ہے، لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ ماں کے تجویز کردہ اور پسندیدہ نام کے بجائے ابوطالب

کے تجویز کردہ نام علی کے ساتھ معروف ومشہور ہو گئے۔ علامہ ابن الجوزی فرماتے ہیں: ''مسئلہ: إن قال قائل: قد سمعنا عن علی، أنہ قال: أنا الذی سمتنی امی حیدرہ و لا نعلم أنہ کان یدعی بھذا الا سم، الجواب: أنہ لماولد سمتہ امہ فاطمۃ بنت اسد بن ھاشم با سم ابیھا أسد، و سماہ ابو طالب علیا'' فغلب علیہ ما سماہ ابو طالب، ذکرہ عبد الغنی الحافظ ''(تنقیح فھوم أھل الاثر ص: ۳۷۷).

لیکن شیعوں نے حضرت علی کی شجاعت وجرأت کے بے اصل و بے سر و پا اور گھڑے ہوئے واقعات کی بناء پر ان کو بحیثیت اسد اللہ کے ساتھ مشہور کر دیا۔ اور آہستہ آہستہ یہ لقب حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لئے سنیوں میں بھی رواج پذیر ہو گیا۔ سنیوں میں لقب کی حیثیت سے اس وصف کے معراج پانے کا سبب محبت اہل بیت میں غلو اور افراط، اور ان علما کا اثر و رسوخ ہے جو تفضیلی تھے، یا تشیع و رفض کی طرف میلان ورجحان رکھتے تھے۔ یا یہ نتیجہ شیعوں سے قرب ومجاورت کا، جیسے تعزیہ داری وغیرہ شیعوں کی ہمسائگی کی وجہ سے سنیوں میں، اور بہت سے مشرکانہ رسم ورواج، ہندوؤں کی مجاورت کی وجہ سے مسلمانوں میں رواج پذیر ہو گئے ہیں، اسی طرح یہ بے بنیاد لقب بھی سنیوں میں رواج پا گیا۔ افسوس ہے کہ سنیوں نے اس کی تحقیق وتفتیش کی ضرورت نہیں سمجھی اور آنکھ بند کر کے اختیار کر لیا۔

خطبہ جمعہ میں خلفائے راشدین کے تعظیمی القاب اور اہل بیت وحضرت عباس وحضرت حمزۃ رضی اللہ عنہما دیگر عشرہ مبشرہ کا نام لیا جانا غالباً عہد بنی عباس کی پیداوار ہے۔ جب سنی اور شیعہ کی تفریق مذہبی حیثیت سے نمایاں کی گئی اور خطبہ جمعہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اسد اللہ الغالب کے لقب سے ذکر کر کئے جانے کے زمانے کی تعیین افسوس ہے کہ نہیں معلوم ہو سکی۔

(محدث ج:۸ ش:۱۰، محرم ۱۳۶۰ھ رفروری ۱۹۴۱ء)

س : کیا فرماتے ہیں علمایان دین متین ومفتیان شرع مبین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص مسمی زید جو مذھبا شیعہ ہے، وہ کہتا ہے کہ پنجتن پاک حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وحضرت علی وحضرت فاطمہ الزہرا اور حضرت حسنین رضوان اللہ علیہم اجمعین کو کہہ کر پاکیزگی کا حصہ ان پانچوں میں کرتا ہے کہ بجز ان پانچوں کے اور دوسرا کوئی پاک نہیں ہے۔

دوسرا فریق جو مذہبا اہل سنت والجماعت ہیں وہ بطور الزام ان پانچوں میں خلفاء اربعہ کو بھی شامل کرتا ہے۔ لہذا براہ مہربانی یہ بیان واضح تحریر فرمادیں کہ اہل سنت والجماعت خصوصاً حنفیہ مذہب میں پنجتن پاک کا مسئلہ ثابت ہے تو بھی اور اگر نہیں تو بھی؟ مدلل بیان فرما کر ہماری رہنمائی کریں، عند اللہ مأجور وعندنا مشکور ہویں۔

ولی محمد مؤرخہ ۲۵ نومبر ۱۹۴۱ء

ج : زید رافضی سے دریافت کرنا چاہیے کہ ''پنجتن پاک'' میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا حضرت علی، حضرت حسن، حضرت حسین رضی اللہ عنہم کو پاک کہنے اور انہی پانچ میں پاکیزگی حصہ کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اگر وہ رافضی یہ کہے کہ یہ چاروں حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و دیگر انبیاء کی طرح معصوم اور منزہ من المعاصی والذنوب تھے اور ان چاروں کی عصمت قطعی ویقینی وضروری ہے جیسے انبیاء کی عصمت قطعی ویقینی ہے۔ تو اس کا یہ دعوی کذب محض اور بالکل باطل ہے، اس دعوی کی کوئی

نقلی و عقلی دلیل اس کے پاس نہیں ہے۔

قرآن کریم یا کسی صحیح معتبر حدیث سے ان چاروں حضرات یا بارہ اماموں کی عصمت ثابت نہیں، اس لئے تمام اہل سنت والجماعت یعنی اہل حدیث و حنفی و مالکی و شافعی و حنبلی کا یہ عقیدہ ہے جو ان کی کتابوں میں درج ہے کہ انبیاء کرام کے علاوہ کسی امتی کی عصمت قطعی و یقینی نہیں ہے یعنی صرف نبی کا معصوم ہونا ضروری ہے، نبی کے علاوہ کوئی امتی معصوم نہیں ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ بعد آپ کے دونوں نور چشم حسنین اور آپ کی زوجہ محترمہ جگر گوشہ رسول حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور اسی طرح دوسرے ائمہ اہل بیت امتی اور غیر نبی ہونے کی وجہ سے معصوم نہیں ہیں۔ یعنی نبی کی طرح ان کے معصوم ہونے کا عقیدہ رکھنے کے مکلف نہیں ہیں، جب یہ چاروں نبی کی طرح معصوم نہیں، تو حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان رضی اللہ عنہم بھی معصوم نہیں ہیں۔ اور نہ ازواج مطہرات کی قطعی عصمت کے اعتقاد کے ہم مکلف ہیں۔ اور اگر وہ رافضی ان کے پاک ہونے کا یہ مطلب بتاتے ہیں۔ یہ چاروں آیت تطہیر: "إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً" (الأحزاب: ۳۳) کی رو سے ہر قسم کے ظاہری عیوب و باطنی نقائص، برائی، خرابی، گناہ و گندگی وغیرہ سے پاک ہیں اور اللہ ان کے پاک صاف ہونے کی خبر دیتا ہے کیوں کہ اس آیت میں اہل بیت سے مراد علی، فاطمہ، حسن، حسین ہیں۔ چنانچہ آپ نے ان کو کمبل میں لپیٹ اور ڈھانک کر یہ دعا فرمائی تھی کہ: "اللهم هولاء أهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً" (۱) پس بکر کو اس رافضی سے کہنا چاہیے کہ اول تو اس "آیت تطہیر" میں اور اس سے پہلے اور بعد کی آیتوں میں فاطمہ علی حسنین کا کہیں نام و نشان تک نہیں بلکہ اس آیت کے سیاق و سباق میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کا تذکرہ ہے اور انہیں کو مخاطب کیا ہے چنانچہ پوری آیت مع ترجمہ کے درج کی جاتی ہے۔ پس قرآن کی رو سے اگر کسی کی پاکی ثابت ہوگی تو ازواج مطہرات کی پاکی ثابت ہوگی کیوں کہ قرآن کی رو سے وہی اہل بیت ہیں فاطمہ و علی و حسنین رضی اللہ عنہم کی طہارت و پاکی اس آیت سے ثابت نہ ہوگی کیوں کہ ان آیتوں میں ان حضرات کا نام و نشان تک نہیں۔ "يا نساء النبي من يأت، منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وكان ذلك على الله يسيراً ○ ومن يقنت منكن الله ورسوله وتعمل صالحاً نؤتها أجرها مرتين وأعتدنا لها رزقاً كريماً ○ يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقمن الصلوة وأتين الزكوة وأطعن الله ورسوله إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيراً ○ واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً" (الاحزاب: ۳۰/ ۳۱/ ۳۲/ ۳۳/ ۳۴).

ترجمہ: اے نبی کی بیبیو! جو تم میں کھلی بے ہودگی آں حضرت کو تکلیف دینے اور پریشان کرنے والا کام کرے گی۔ اس کو دوہری سزا دی جائے گی اور یہ بات اللہ کو آسان ہے۔ اور جو کوئی تم میں اللہ کی اور اس کے رسول کی فرماں برداری کرے گی اور نیک کام کرے گی تو ہم اس کا ثواب دہرا دیں گے اور ہم نے اس کے لئے ایک عمدہ روزی تیار کر رکھی ہے۔ اے نبی کی بیبیو! تم معمولی بیبیوں کی طرح نہیں ہو۔ اگر تم تقویٰ

---

(۱) سنن الترمذی (۳۷۸۷) ۵/۶٦۳.

اختیار کرو تو تم بولنے میں نزاکت مت کرو کہ ایسے شخص کو خیال ہونے لگتا ہے جس کے دل میں خرابی ہے اور قاعدہ کے موافق بات کہو، اور تم اپنے گھروں میں قرار سے رہو، اور قدیم زمانہ جاہلیت کے دستور کے موافق مت پھرو، تم نمازوں کی پابندی رکھو اور زکاۃ دیا کرو۔ اور اللہ و اس کے رسول کا کہنا مانو، اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ اے گھر والو تم سے آلودگی، معصیت و نافرمانی کو دور رکھے اور تم کو پاک و صاف رکھے۔ اور تم ان آیات الٰہیہ کو اور اس علم کو یاد رکھو۔ جس کا تمہارے گھروں میں چرچا رہتا ہے بے شک اللہ تعالیٰ راز دار ہے پورا خبر دار ہے"۔

اس آیت کے سیاق وسباق کے دیکھنے سے واضح ہوتا ہے کہ اہل بیت کا مصداق بالیقین ازواج مطہرات ہیں۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "نزلت فی نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم خاصة"، اور عکرمہ اس آیت کے بارے میں کہتے ہیں: "من شاء باهلته أنها نزلت فی أزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اور یہ بھی عکرمہ نے کہا کہ: "لیس بالذی تذهبون الیه، إنما هو نساء النبی صلی اللہ علیہ وسلم" (تفسیر درمنثور للسیوطی ۶/۶۰۳، ابن کثیر ۳/۵۹۵) پس قرآن کی رو سے آیت تطہیر میں ازواج مطہرات کا تذکرہ ہونے میں کوئی شبہ نہ رہا۔ بنابریں اگر طہارت و پاکیزگی ثابت ہوگی تو ازواج مطہرات کی، نہ کہ فاطمہ وعلی وحسنین رضی اللہ عنہم کی، ونیز قرآن کی اصطلاح میں "اہل بیت" سے مراد بیوی ہے چنانچہ ارشاد ہے: "أتعجبین من أمر اللہ رحمة اللہ، وبركاته علیكم أهل البيت" (ہود: ۷۳) اس آیت کریمہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بیوی کو "اہل بیت" کہا گیا ہے، پس آیت متنازع فیہا میں "اہل بیت" سے مراد ازواج النبی ہوں گی نہ کوئی اور۔ رہ گئی وہ حدیث جو ترمذی (۱) وغیرہ میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے اور صحیح مسلم (۲) وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور جس کا مضمون یہ ہے کہ: "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کملی کو آپ اوڑھے ہوئے تھے اس میں علی، فاطمہ، حسنین رضی اللہ عنہم کو لپٹا کر یہ فرمایا کہ اے اللہ! یہ میرے اہل بیت ہیں ان سے ناپاکی دور فرما دے اور ان کو خوب پاک فرما دے"، سو واضح ہونا چاہئے کہ بے شک اس حدیث میں قرینہ حالیہ کی وجہ سے "اہل بیت" سے مراد یہی چاروں حضرات ہیں۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ آیت تطہیر میں بھی "اہل بیت" سے مراد یہی چاروں حضرات ہیں۔ آیت مذکورہ میں تو "اہل بیت" سے مراد صرف ازواج مطہرات ہی ہیں۔ البتہ حدیث میں یہ حضرات ضرور مراد ہیں۔ مگر ان حضرات کو عبا میں داخل فرما کر اس آیت کا یا اس آیت کے مناسب الفاظ سے دعا فرمانا بطور "علم" کہا ہے۔ یعنی اے اللہ! ایک نوع اہل بیت کی یہ بھی ہے، ان کے لئے میں دعا کرتا ہوں۔ خلاصہ یہ کہ آیت میں تطہیر سے مراد "تطہیر شرعی" ہے اور حدیث میں "تطہیر تکوینی"۔ بس اہل بیت میں ان حضرات کو داخل فرمانا بطور "علم" اعتبار کیا ہے۔ اس لئے آیت میں صرف ازواج مطہرات ہی مراد ہوں گی نہ عترت رسول صلی اللہ علیہ وسلم۔

(ثانیا) بکر کو اس رافضی سے یہ کہنا چاہیے کہ ہم مان لیتے ہیں کہ آیت تطہیر میں "اہل بیت" سے مراد ازواج مطہرات اور یہ چاروں حضرات ہیں۔ یعنی یہ چاروں حضرات بھی "اہل بیت" مذکور فی الآیت میں داخل و شامل ہیں۔ لیکن اس رافضی کا یہ کہنا کہ اس آیت میں اہل بیت کے پاک و صاف ہونے کی خبر دی گئی ہے۔ اس لئے ان کا پاک و صاف ہونا ضروری و یقینی ہے، قطعاً غلط و باطل ہے۔ کیوں کہ

---

(۱) کتاب المناقب باب مناقب أهل بیت النبی ﷺ (۳۷۸۷) ۵/۶۶۳

(۲) مسلم کتاب فضائل الصحابة باب فضائل اهل بیت النبی ﷺ (۲۴۲۴) ۴/۱۸۸۳

آیت مذکورہ میں ''اہل بیت'' کو ان اعمال کے کرنے اور ان برائیوں سے بچنے اور پرہیز کرنے کا حکم دیا گیا ہے، جن کی اطاعت سے پاکیز گی و باطنی طہارت حاصل ہوئی ہے، پس اگر وہ ان اوامر کی تعمیل کریں گے اور نواہی سے پرہیز کریں گے تو پاکیز گی وصفائی حاصل ہوگی اور اگر ایسا نہیں کریں گے تو طہارت بھی حاصل نہ ہوگی اور وہ پاک نہیں ہوں گے۔ خلاصہ یہ کہ آیت میں ارادہ سے وہ ارادہ مشیت نہیں ہے جو مراد کے وقوع اور وجود کو مستلزم ہو، بلکہ وہ ارادہ مذکور ہے جو متضمن امر و نہی ہے یعنی آیت میں ارادہ تشریعی مراد ہے جو مراد کے وجود کو مستلزم نہیں۔ ورنہ لازم آئے گا کہ تمام لوگ طاہر و مطہر پاک وصاف ہوں اور ان کو پاک وصاف کہا جائے کیوں کہ آیت تطہیر کی طرح یہ آیات بھی ہے، ارشاد ہے: ''مایریداللہ لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطھرکم'' (المائدہ:٦) یعنی: ''اللہ ان باتوں کا حکم دے کر تم کو تنگی میں ڈالنے کا ارادہ نہیں، وہ تو تم کو پاک کرنا چاہتا ہے''۔ یعنی اس کو تمہارا پاک کرنا منظور ہے ''یریداللہ لیبین عنکم ویھدیکم سنن الذین من قبلکم ویتوب علیکم واللہ علیم حلیم'' (النساء:٢٦)، ''واللہ یرید أن یتوب علیکم، ویرید الذین یتبعون الشھوات أن تمیلو میلاً عظیماً'' (النساء:٢٧)، ان آیات میں غور کرو! نتیجہ صاف ظاہر ہے یعنی اگر آیت تطہیر میں یہ دعویٰ کیا جائے کہ اس میں ''اہل بیت'' کے پاک وصاف ہونے کی خبر دی گئی ہے اس لئے وہ ضرور پاک وصاف ہیں، تو ماننا پڑے گا کہ ہر سہ آیات مذکورہ کے مطابق تمام مسلمان پاک وصاف ہوں اور ان کی پاکیز گی ضروری ہو۔ کیوں کہ ہر سہ آیات بھی آیت تطہیر کی طرح ہیں اور ان میں باہم فرق نہیں ہے، اور یہ معلوم ہے کہ تمام ان لوگوں کا پاک وصاف ہونا جن کو ان آیات میں مختلف آیات کی تعمیل کا حکم دیا گیا ہے، لازم وضروری نہیں، نہ اس پر استدلال درست ہے اسی طرح آیت تطہیر......سے ''اہل بیت'' کے پاک وصاف ہونے پر دلیل قائم کرنا بھی درست نہیں ہوگا، کیوں کہ ارادہ تطہیر میں سب مسلمان برابر کے شریک ہیں، اس لئے علمائے اہل السنت والجماعت کے نزدیک اس آیت تطہیر سے ازواج مطہرات یا حضرات حسنین وعلی فاطمہ کی عصمت پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

ہمارے اس دعویٰ کی کہ آیت تطہیر میں ارادہ تشریعی متضمن امر و نہی ہے اور اس میں اہل بیت کے پاک وصاف ہونے کی خبر نہیں دی گئی ہے۔ دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی و فاطمہ وحسنین رضی اللہ عنہم کو کملی میں لپیٹ کر دعا فرمائی، اذہاب رجس اور تطہیر کی دعا کرنے کی دلیل ہے کہ آیت میں ذہاب رجس اور طہارت کی خبر نہیں دی گئی ہے، کیوں کہ اگر اللہ کی طرف سے طہارت کی خبر دی گئی ہوتی تو آپ کو پھر طہارت کی دعا کرنے کی ضرورت نہیں تھی، بلکہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان چاروں حضرات کے لئے طہارت کا شرف حاصل ہو جانے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا بیان فرماتے اور اس کا شکریہ ادا کرتے، صرف دعا پر قناعت نہ کرتے۔

اس دعویٰ کی تیسری دلیل آیت تطہیر کے ماقبل و مابعد کے وہ فقرے اور جملے بھی ہیں، جن میں امر و نہی مذکور ہے، مثلاً: ''لا تخضعن بالقول /قلن قولا معروفا/ قرن فی بیوتکن /لا تبرجن /أقمن الصلوۃ /آتین الزکوۃ/ أطعن اللہ و رسولہ/ اذکرن ما یتلی فی بیوتکن.''

آپ کے سوال کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت خصوصاً احناف کے نزدیک ''پنجتن پاک'' کا لفظ خالص رافضیانہ ہے۔ رافضیوں کا شعار اور انہی کے ساتھ مخصوص ہے اور اس لفظ سے بظاہر جو مطلب لیتے ہیں وہ صرف شیعوں کا عقیدہ ہے۔ اہل سنت

والجماعت کے یہاں اس عقیدہ کی کوئی اصلیت نہیں۔ ہمارے نزدیک صرف نبی معصوم اور پاک ہے نبی کا معصوم و پاک ہونا ضروری وقطعی ہے۔ نبی کے علاوہ اور کوئی بھی معصوم نہیں۔ یعنی غیر نبی کا پاک و معصوم ہونا غیر لابدی ہے۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ، بدہلی
(۱۶ر ذی قعدہ ۱۳۶۰ھ)

س : یزید کو عوام کی گندہ ذہنی سے بچانے کے لئے یہ حدیث (کہ قسطنطنیہ پر جو سب سے پہلی جماعت حملہ کرے گی وہ جنتی ہوگی) کس کتاب میں ہے؟ اس کا مع صفحات کے حوالہ دیں۔ نیز یزید کی اُس جماعت میں کیا پوزیشن تھی؟ کیا تاریخ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؟

سائل عبدالخالق رحمانی

جوابات متعلقہ حدیث بخاری متضمن منقبت یزید بن معاویہ (بن ابی سفیان) ؓ

(۱) قسطنطنیہ پر سب سے پہلی حملہ کرنے والی جماعت نہیں، بلکہ سب سے پہلی سمندری لڑائی لڑنے والی جماعت، جس کے مفید مطلب الفاظ یہ ہیں: ”نام رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم استيقظ و هو يضحک، قالت: فقلت: و مايضحكك يا رسول الله، قال: ناس من اُمتي، عُرضوا علي غزاة في سبيل الله، يركبون ثبج هذاالبحر، ملوكا على الأسرة أو مثل الملوک على الأ سرة، قالت اُم حرام: فقلت: يا رسول الله! اُدع الله أن يجعلني منهم' فدعالها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ (بخاری فی باب الدعاء بالجهاد(۱) کتاب الرؤیا(۲) و کتاب الا ستیذان (۳)و مسلم (۴)و ابوداود(۵) والترمذی(۶)والنسائی(۷) و مالک فی الموطافی الجهاد(۸) ”قال العینی: قوله: ملوكا، قال ابو عمر: أرادأنه رأى الغزاة في البحر على الأ سرة في الجنة، ورؤ يا الأ نبياء عليهم السلام وحي، يشهد له قوله تعالى: على الا رائک متكؤن، و به جزم ابن بطال، حيث قال: إنمارآ هم ملوكا على الأسرة في الجنة في رؤياه، وقال القرطبي: يحتمل أن يكون خبراً عن حالهم في غزوهم ايضاً “انتهى (عمدة القاری ۵۳۵/۶).

اس حدیث سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی منقبت عیاں ہے کیوں کہ سب سے پہلی جماعت (جس میں اُمّ حرام رضی اللہ عنہا اپنے شوہر عبادۃ ابن الصامت کے ساتھ گئی تھیں) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ ۲۸ھ یا ۲۷ھ میں جزیرہ قبرس پر حملہ آور ہوئی۔ (عینی ۸۶/۴/ ۸۷ و قسطلانی ۱۰۱/۵۔ ۲۳۰/۶) یہ واقعہ تاریخ کی ہر معتبر کتاب میں موجود ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔

---

(۱) كتاب الجهاد ۲۰۱/۳۔ (۲) باب الرؤيابالنهار ۷۳/۸ (۳) باب من زار قوما فقال عندهم ۴۰/۷ (۴) كتاب الأمارة باب فضل الغزو في البحر(۱۹۱۲) ۱۵۱۸/۳ (۶) كتاب فضائل الجهاد باب ماجاء في البحر (۱۶۴۵) ۱۷۸/۴ (۷) كتاب الجهاد باب فضل الجهاد في البحر ۴۰/۶.

اور قسطنطنیہ پر سب سے پہلے حملہ کرنے والی جماعت کی منقبت وشرف والی حدیث بخاری ۲۳۲/۴ کتاب الجہاد باب قتال الروم میں موجود ہے، جس کے مفید مطلب الفاظ یہ ہیں: "ثم قال النبی صلی الله علیه وسلم: أول جیش من أمتی یغزون مدینة قیصر مغفور لهم، فقلت: أنا فیهم یا رسول الله؟ قال: لا" انتهیٰ. قال: العینی: "ذکر أن یزید بن معاویة غزابلاد الروم حتی قسطنطنیة، و معه جماعات من سادات الصحابة، منهم ابن عمرو ابن عباس وابن الزبیر وأبوأیوب الأنصاری، وکانت وفاة أبی أیوب الأنصاری هناک قریباً من سورا لقسطنطنیة" وقال صاحب المرآة: "الأصح أن یزید ابن معاویة غزا القسطنطنیة فی سنة اثنتین و خمسین، وقیل سیر معاویة جیشا مع سفیان بن عوف الی القسطنطنیة فأوغلوفی بلا دالروم، وکان فی ذلک الجیش ابن عباس وابن عمرو ابن الزبیر وابوایوب الأنصاری قال العینی: الأظهرأن هولاء السادات من الصحابة کا نو امع سفیان هذا،ولم یکونوامع یزید بن معاویة، لأ نه لم یکن أهلا أن یکون هولاء الصحابة فی خدمته" (عینی ۶/ ۶۴۹).

اور قسطلانی لکھتے ہیں:" و کان أول من غزامدینة قیصر یزید بن معاویة، و معه جماعة من سادات الصحابة کابن عمرو ابن عباس وابن الزبیر وأبی أیوب الأنصاری، وتوفی بهاسنة اثنتین و خمسین من الهجرة" انتهی. یہ حدیث منقبت یزید پر صاف دلالت کرتی ہے، چنانچہ مہلب کہتے ہیں:" فی هذاالحدیث منقبة لمعاویة، لأنه أول من غزا البحر،ومنقبة لولده یزید، لأنه اول من غزامدینة قیصر "انتهی (قسطلانی ۶/ ۲۳)

اس جنگ قسطنطنیہ میں جس میں کبار صحابہ شریک تھے۔ یزید امیر جیش رہا ہو۔جیسا کہ عام اصحاب سیر لکھتے ہیں یا مامور اور ایک ادنی سپاہی کی حیثیت سے شریک رہا ہو۔جیسا کہ عینی کی رائے ہے۔بہر حال اُس کی منقبت ثابت ہے کیوں کہ آں حضرت ﷺ نے تمام شرکاء کے حق میں "مغفور لهم" فرمایا ہے۔

لیکن یہ استدلال ابن التین وابن المنیر کو، اوران کی تقلید میں عینی کو، اور کہا جاتا ہے کہ قسطلانی کو بھی پسند نہیں ہے۔ چنانچہ قسطلانی لکھتے ہیں: "وأجیب بأن هذا (یعنی ظن أن یزید بن معاویة داخل فی قوله مغفور لهم) جار علی طریق الحمیة لبنی اُمیة، ولا یلزم من دخوله فی ذلک العموم، أن لا یخرج بدلیل خاص ،إذلا خلاف أن قوله علیه السلام: مغفور لهم، مشروط بکونه من أهل المغفرة، حتی لو ارتد واحد ممن غزاها بعد ذلک، لم یدخل فی ذلک العموم اتفاقاً، قاله ابن المنیر، وقدأ طلق بعضهم فیما نقله المولی سعد الدین اللعن علی یزید، لماأ نه کفر حین أمر بقتل الحسین، و اتفقوا علیٰ جوازاللعن علیٰ من قتله أوأمر به أو أجازه ورضی به، والحق أن رضایزید بقتل الحسین واستبساره بذلک، وإهانة أهل بیت النبی صلی الله علیه وسلم مما تواتر معناه وإن کان تفا صیلها آحاداً، فنحن لا نتوقف فی شأنه، بل فی إیمانه لعنة الله علیه وعلیٰ أعوانه وأنصاره" انتهی (قسطلانی ۵/ ۱۰۱، ابن حجر مصری ۲/ ۶/ ۳۰).

ابن التین، ابن المنیر، عینی، قسطلانی ان چاروں شراح بخاری کو یہ تسلیم ہے کہ یزید اس جیش میں تھا اور کیوں نہ تسلیم ہو جب کہ تمام کتب سیر و مغازی اس پر متفق ہیں۔ (تاریخ الامم الاسلامیہ للعلامۃ الخضری و دیگر کتب تاریخ اسلام)۔ لیکن اس امر میں کلام ہے کہ یزید آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ''مغفور لھم'' کا مصداق ہے، یہ ان کو مسلم نہیں۔ دلیل عدم تسلیم کی صرف یہ ہے کہ مغفور ہونا مشروط ہے مغفرت کی اہلیت وصلاحیت رکھنے کے ساتھ۔ اس لئے کہ اگر اس جنگ میں شرکت کرنے والوں میں سے کوئی بعد میں مرتد ہو گیا ہو، تو بالاتفاق اس عموم مغفرت میں داخل وشامل نہیں ہوگا۔

لیکن یہ جواب اور دلیل تعقب بالکل مہمل ہے۔ آں حضرت ﷺ نے پوری جماعت پر بلا استثناء احدے ''مغفور لہم'' ہونے کا حکم لگا یا ہے۔ اس لئے یزید بھی بلاشبہ اس میں داخل ہے۔ کیوں کہ اُس میں بوجہ اُس کے مسلمان، غیر مشرک ہونے کے مغفرت کی اہلیت قطعاً موجود تھی۔ خلیفہ ہونے سے پہلے زیادہ سے زیادہ وہ بعض فسقیہ امور کا مرتکب تھا، اور خلافت کے بعد اس کا ثبوت کہ وہ حسب سابق ان امور فسقیہ میں مبتلا وملوث تھا بہت مشکل ہے۔ وہ کبھی مرتد نہیں ہوا۔ اور نہ اُس کے حق میں ایمان واسلام سے خارج کرنے والی کوئی چیز ثابت کی جاسکتی ہے۔ (افترآت و بہتانات سے بحث نہیں) پس ایسی حالت میں ''إن الله لا يغفرُ أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء'' (النساء: ۴۸) کے ہوتے ہوئے اُس کے ''مغفور لہم'' کے مصداق ہونے میں تردد کرنا۔ خلافِ انصاف ہے۔ ہم یزید کو معصوم نہیں سمجھتے۔ لیکن افترا پردازی کے سخت مخالف ہیں۔ اُس سے یقیناً غلطیاں سرزد ہوئیں۔ سب سے بڑی غلطی اور گناہ عظیم جنگ حرّہ کا برپا کرنا ہے۔ لیکن ان غلطیوں یا کبائر کو مخرج من الملۃ قرار دینا مشکل ہے۔

قسطلانی کا مستدل پر حمایت وعصبیتِ بنوامیہ کا الزام لگانا ''اِنَّ بَعضَ الظَّنِّ اِثم'' (الحجرات: ۱۲) کا مصداق ہے۔ اس لئے اس کی طرف توجہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ باقی رہا کسی غیر معلوم اور مجہول الذات والحال رافضی کا یہ دعویٰ کہ، یزید قتل حسین سے خوش تھا اور اس نے اہل بیت کی اہانت وتذلیل کی۔ و نیز اُسی نے حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس لئے وہ کافر ہے اور کفر پر مرا۔ بنا بریں اُس پر لعنت بھیجنا جائز اور مباح ہے۔ کیوں کہ اس بات پر سب لوگ متفق ہیں کہ قاتل حسین اور قتل حسین کا حکم دینے والا اور اُس کو جائز سمجھنے والا اور قتل حسین سے خوش ہونے والا سب پر لعنت کرنی جائز ہے۔ سو یہ محض بازاری گپ ہے کسی معتبر روایت سے ہرگز یہ ثابت نہیں کہ یزید نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو قتل کر ڈالنے کا حکم دیا تھا، یا اُن کے قتل کر دیئے جانے سے خوش ہوا تھا، یا وہ اس کو جائز سمجھتا تھا، بلکہ تاریخ کی معتبر کتابوں سے خود ان ہر سہ امور کا خلاف ثابت ہے۔ و نیز یہ بالکل غلط ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل غیر مستحل یا اس کا حکم دینے والے یا اُس سے خوش ہونے والے کے کفر اور ان پر لعن وطعن کے جواز پر سب لوگوں کا اتفاق ہے۔ یہ باتیں محض جھوٹ اور بے بنیاد ہیں۔ تاریخ الخلفاء میں بعض ایسی باتیں موجود ہیں لیکن یہ معلوم ہے کہ سیوطی ''حاطب لیل'' اور ''جامع رطب ویابس'' اور ''حامل غث وسمین'' ہیں، و نیز یہ باتیں بالکل بے سند لکھی ہیں۔ اس لئے بھی ان کا کچھ اعتبار نہیں۔ تعجب ہے ''ملا سعد الدین'' پر کہ بغیر تنقید کے ایسی بے سروپا باتیں نقل کر دیں۔ ان سے زیادہ تعجب ''قسطلانی'' پر ہے کہ ایسی غیر محقق بات اور خلاف واقعہ امر لکھ کر صرف یہ کہہ کر خاموش ہو گئے: ''ومن يمنع يستدل بأنه عليه الصلوة والسلام نهى عن لعن المصلين، ومن كان من اهل القبلة'' انتهى.

درحقیقت اس ٹھوس دلیل کا مجوزین لعن کے پاس کوئی معقول جواب نہیں ہے۔

(مصباح بستی محرم ۱۳۷۱ھ)

س : وھابی کی تعریف کیا ہے؟

ج : قاعدہ کی رو سے ''وھابی'' اس کو کہنا چاہیے جو مجدد ملت شیخ الاسلام حضرت محمد بن عبدالوہاب نجدی رحمۃ اللہ علیہ (۱۱۱۵ھ/ ۱۲۰۶ھ/ ۱۷۹۲ء) کا مقلد اور پیرو ہو۔ جیسے چاروں اماموں کے مقلدین اور پیروؤں کو مالکی، شافعی، حنبلی، حنفی کہا جاتا ہے، لیکن نجد کے اس مجدد اور امام، علمبردارِ توحید کی مبارک تحریک کے مخالفین نے سیاسی اغراض ومقاصد کی بنا پر دنیا کے سامنے، اپنی غلط بیانیوں اور افتراپردازیوں کے ذریعہ اس تحریک ''وہابیت'' اور ''وہابی'' کو نہایت بھیانک اور خوف ناک صورت میں پیش کیا۔ تاکہ دنیائے اسلام اس تحریک اور اس کے بانی اور حامیوں کی مخالف ہو جائے۔ چنانچہ وہ اپنے ناپاک مقصد میں کسی قدر کامیاب بھی ہو گئے۔

ہندوستان میں ایک زمانہ میں ''وہابیت'' نام تھا حضرت سید احمد شہید رحمہ اللہ (۱۲۰۱ھ/ ۱۷۸۶ء/ ۱۲۴۶ھ/ ۱۸۳۱ء)۔ اور مولانا اسمٰعیل شہید رحمہ اللہ کی تحریک تجدید وامامت کا۔ اور ''وہابی'' نام تھا اس مجاہدانہ تحریک کے بانیوں اور حامیوں کا۔ حالاں کہ ہندوستان میں حضرت سید احمد شہید رحمہ اللہ کی تحریک دعوت وتجدید کو، نجد کی وہابی تحریک سے دور کا تعلق بھی نہیں، یعنی: ایک نے دوسرے کی تعلیمات سے بالکل فائدہ نہیں اٹھایا۔ (ملاحظہ ہو سیرت حضرت سید احمد شہید)

پھر ایک دوسرا دور آیا۔ اس دور میں غلط فہمی سے ''وھابیت'' اور ''وھابی'' نام ہو گیا ہندوستان میں برٹش امپریلیزم سے بغاوت اور باغی کا۔ اس غلط فہمی کی بنا پر مسلمانوں پر وہ سب کچھ گذرا جس کے بیان کرنے کے لئے زبان میں طاقت نہیں۔

اس کے بعد تیسرا موجودہ دور آیا۔ اس میں ''وھابیت'' نام ہو گیا ہے شیخ الاسلام محمد بن عبدالوہاب کی تقلید واتباع کا، اور ''تقویۃ الایمان'' پڑھنے پڑھانے کا، اور ان غلط بیانیوں، دروغ بافیوں، افتراپردازیوں اور بے سروپا باتوں کا، جن کا سلسلہ بریلوی حنفیوں نے اہل حدیثوں کو بدنام کرنے اور جاہل مریدوں کو اندھیرے میں رکھنے کے واسطے جاری کر رکھا ہے، اور اگر حقیقت اور واقعیت کا لحاظ کیا جائے تو انھوں نے ''وہابیت'' نام رکھا ہی ''اہل حدیثیت'' یعنی: قرآن وحدیث کے اتباع اور اجتناب من البدعات کا، اور ''وہابی'' نام رکھا ہے اس شخص کا: جو بریلوی رضائی عقیدہ نہ رکھتا ہو اور ہر قسم کی بدعتوں سے پرہیز کرتا ہو تقلید سے الگ رہ کر صرف قرآن وحدیث پر عمل کرتا ہو۔ حالاں کہ اہلحدیث جس طرح کسی امام کے مقلد نہیں، اسی طرح شیخ الاسلام ابن عبدالوہاب کے مقلد اور پیرو بھی نہیں۔ اور نہ ان کی تحریک، شیخ الاسلام کی تعلیمات سے ماخوذ ہے اگر چہ دونوں تحریکوں کا ماخذ اور مقصد ایک ہے، اسی طرح ان کا دامن ان بہتانات اور خرافات سے بھی پاک اور منزہ ہے، جو ان کی طرف ناپاک مقصد کی خاطر منسوب کی جاتی ہیں، کیوں کہ وہ تو صرف قرآن وحدیث پر عمل کرتے ہیں اور بس۔ پس ان کو وہابی کہنا انتہائی ظلم ہے۔ شیخ الاسلام محمد بن عبدالوہاب کے صحیح حالات اور ان کی تحریک تجدید وامامت کے مستند مفصل کوائف ونتائج معلوم کرنا چاہتے ہوں، تو ذیل کی کتابوں کا مطالعہ کیجئے:

(۱) روضة الأفكار والأفهام لمرتادحال الامام و تعداد غزوات ذوی الاسلام لابن غنام. (عربی)

(۲) عنوان المجد فی تاریخ نجد لعثمان بن بشر النجدی. (عربی)

(۳) الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية لابن سحمان. (عربی)

(۴) تبرية الشيخين الإ مامين. (عربی)

(۵) حاضر العالم الاسلامی للأمیر شکیب أرسلان. (عربی)

(۶) "تاریخ نجد" حافظ أسلم جیرا جپوری. (اردو)

(۷) سیرة محمد بن عبدالوهاب مسعود عالم ندوی. (اردو)

(۸) اس موضوع پر فلبی و غیرہ کی انگریزی تصنیفات.

(محدث دہلی ج:۵ش:۸ ذی القعدۃ ۱۳۶۰ھ/ دسمبر ۱۹۴۲ء)

وہابی اور درود

ہندوستان کے مسلمانوں کی حالت جس قدر خراب اور ابتر ہے، شاید کسی دوسرے ملک کے مسلمانوں کی حالت اس قدر خراب اور پست نہیں ہوگی۔ مالی حیثیت سے وہ مفلس اور قلاش، اور برادران وطن کے دست نگر ہیں۔ ہندو ساہوکاروں اور بنیوں کے مقروض ہیں۔ آج سے بیس برس پہلے بڑی بڑی زمینداریاں ان کے قبضہ میں تھیں اور مسلمان ایک زراعت پیشہ قوم سمجھے جاتے تھے۔ مگر افسوس ان کی فضول خرچیوں اور بے ہودہ رسم ورواج کی پابندی اور حد سے بڑھے ہوئے اخراجات کے باعث، ان کی جائدادیں اور اراضی سود در سود کی لعنت میں گرفتار ہوکر ان کے قبضہ سے نکلتی جارہی ہیں۔ تجارت کو مسلمانوں نے غیر شریف وسیلۂ معاش سمجھ کر اس سے کنارہ کشی کرلی۔ اس لئے تمام بڑی اور چھوٹی تجارتوں پر ہندوؤں کا قبضہ ہوگیا۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کو بازار کی معمولی چیزیں بھی ہندو ہی کے ہاتھ سے خریدنی پڑتی ہیں۔ اور اب گاؤں کے ہندو مہاجنوں نے مسلمانوں کی ناعاقبت اندیشی سے فائدہ اٹھا کر ان کے دوسرے اہم ذریعہ معاش پر قبضہ کرنے کی ٹھان لی ہے، جس کے عبرت انگیز دردناک واقعات آئے دن اخبارات کے ذریعہ ہم کو معلوم ہوتے رہتے ہیں۔

مسلمانوں کی اقتصادی تباہی کا سبب، جس طرح ان کی فضول خرچی، غیر کفایت شعاری اور سابق شاہانہ زندگی اور حاکمانہ دور کا تخیل اور تصور ہے، اسی طرح میرے نزدیک اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ ہمارے علماء اور واعظین نے انھیں صرف زہد وتوکل اور دنیا سے بے رغبتی کے وعظ سنا، سنا کر ان کے لئے دنیا کو حقیقی اور ظاہری معنی میں قید خانہ سمجھنے پر مجبور کردیا، جس نے ان کو ترقی کے میدان میں جدو جہد کرنے سے بزدل اور کمزور بنادیا۔ افسوس! انھوں نے زہد وتوکل کی تعلیم کے ساتھ دولت کو اور حلال طریقہ پر بیش از بیش حاصل کرکے جائز جگہوں میں خرچ کرنے کی تلقین کی طرف توجہ نہیں فرمائی۔ حالاں کہ اسلام ترک لذات، محض زہد فی الدنیا کا معلم نہیں ہے، ورنہ اسلام کے بہت سے احکام اور تعلیمات مثل زکوۃ، حج، جہاد، اوقاف، صدقات جاریہ وغیرہ اسلام سے خارج کرنے ہوں گے۔ میرا مقصد یہ ہے کہ حضرات واعظین نے زہد فی الدنیا اور توکل کا غلط مفہوم، قوم کے سامنے پیش کرکے ان کے ارادوں کو کمزور اور ہمتوں کو پست کردیا۔

مسلمانوں کی تعلیمی پستی بھی کسی سے مخفی اور پوشیدہ نہیں ہے۔ عربی مذہبی تعلیم سے امراء اور رؤسا کو سروکار نہیں ہے۔ اس کو گداگری یعنی: امامت اور مسجد کی موذنی وغیرہ کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اور اب عوام اور متوسط طبقہ میں بھی مذہبی تعلیم کا وہ جوش نہیں ہے جو آج سے دس سال پہلے تھا۔ کیوں کہ مغربی اثرات کی اندھی تقلید اور مذہب سے بیزاری کے باعث، دلوں میں اس کی عزت اور وقعت کم ہوتی جارہی ہے۔ باقی رہی دنیاوی تعلیم، تو شروع میں انگریزی تعلیم کو حرام قرار دے کر مسلمانوں کو اس سے موڑا گیا، جس کا نتیجہ نہایت افسوس ناک اور برا ظاہر ہوا، اور جس کا اثر اب تک باقی ہے یعنی: اب بھی مسلمان دوسری قوموں کی نسبت اس تعلیم میں بھی بہت پیچھے ہیں۔ اور برادران وطن کے تمام سرکاری محکموں پر قبضہ کرلینے سے مصیبتیں جھیل رہے ہیں۔

اور چوں کہ یہ تعلیم اپنے نقائص اور معایب کی وجہ سے محض غلام ساز اور نوکر گر ہے اور ملازمت کا شعبہ محدود ہے۔ اس لئے اب ایسے

تعلیم یافتہ ہندو اور مسلمان گداگر پیدا ہو رہے ہیں جن کی کہیں بھی کھپت نہیں ہو سکتی۔ اور جو نہ دین کے ہیں، نہ دنیا کے، جس طرح تعلیم کے زمانہ میں والدین کے لئے بارگراں تھے، ڈگری حاصل کرنے کے بعد بھی ان کے محتاج اور ان پر بوجھ بن گئے ہیں۔ افسوس نہ ہوئے حالی مرحوم، ورنہ وہ صرف مولویوں کو کوسنے پر اکتفانہ کرتے۔

سیاسی حیثیت سے بھی مسلمانوں کی حالت اچھی نہیں ہے۔ آج سے چند برس پہلے ''سیاست'' کا لفظ سن کر مسلمان گھبرا اٹھتے تھے۔ سیاسی مباحث اور ملکی معاملات میں حصہ لینا گناہ عظیم سمجھتے تھے۔ اور یہ اثر تھا گدی نشین پیروں، صوفیوں اور مولویوں کی غلط تعلیم کا، جنھوں نے جبر واستبداد اور ظلم و جور کی طاغوتی طاقت سے مرعوب ہو کر **السلطان ظل الله، من أكرمه أكرمه الله، ومن أهانه أهانه الله** (بادشاہ وقت زمین پر خدا کا سایہ ہے جو اس کی عزت کرے گا خدا اس کی عزت کرے گا اور جو اس کی توہین کرے گا خدا اس کی توہین کرے گا)" **ولتجدن أشد الناس عدواة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى**" (المائدة: ۸۲) ''اے پیغمبر! تم مسلمانوں کا سخت ترین دشمن یہودیوں اور مشرکوں کو پاؤ گے، اور ان کا قریب ترین دوست ان لوگوں کو پاؤ گے جنھوں نے اپنے کو نصاری'' (عیسائی بتایا) اور اس قسم کی دوسری احادیث و آیات کی غلط اور باطل تفسیر سے مسلمانوں کو بزدل، مرعوب، نکما کر دیا۔ خدا کا شکر ہے کہ اب ان جاہل مولویوں کی یہ تلبیسات بہت کچھ زائل ہو گئی ہیں اور مسلمانوں میں بیداری اور حرکت ہو رہی ہے۔

مسلمانوں کا تمدن، ان کی معاشرت اور تہذیب، ان کے اخلاق و عادات دوسری قوموں کے لئے نمونہ اور مثال ہے۔ دوسری ملتیں ان کی اتباع، اپنے لئے باعث فخر و عظمت سمجھتی تھیں۔ مگر آج انتہائی حسرت و یاس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ مغربی قوم کی اندھی تقلید نے ہماری خصوصیت اور امتیازی شان کو بھی باقی نہیں رہنے دیا۔ ہم مغربی تہذیب اور معاشرت پر آنکھیں بند کر کے ایسے فدا ہوئے کہ اپنی تہذیب و معاشرت کو بربریت اور وحشت خیال کرنے لگے، یورپ کی ظاہری شکل وصورت اور چمک دمک سے ہماری آنکھوں کو چکا چوندھ ہو گیا۔ حالاں کہ یورپین قومیں اپنے ساتھ اچھی اور بری ہر قسم کی چیزیں لائی ہیں۔ ہمارا فرض ہونا چاہیے کہ ان کی اچھی چیزیں جو مشرقی اور اسلامی آداب سے متصادم نہ ہوں قبول کر لیں۔ اور بری چیزیں چھوڑ دیں اور اندھا دھند بھیڑ کے گلہ کی طرح ان کے پیچھے نہ ہو لیں۔

تنظیم و سنگھٹن اتحاد و اتفاق میں بھی مسلمان ہندو برادران وطن سے کوئی نسبت نہیں رکھتے۔ ہماری قوم میں جس قدر اختلاف اور پھوٹ ہے، فرقہ بندی اور نا اتفاقی ہے ہندوؤں میں ہے، نہ سکھوں میں۔ عیسائیوں میں ہے، اور نہ دنیا کی کسی دوسری قوم میں۔ غرض یہ کہ ساری قومیں متحد اور متفق ہو کر اپنے سیاسی، مذہبی مقاصد اور ملی مفاد کے حاصل کرنے میں کوشاں اور منہمک ہیں۔ مگر ایک ہم ہیں کہ نہ ہماری سیاسی پارٹیاں متحد ہیں، نہ مذہبی انجمنیں۔ نہ عوام میں اتفاق ہے، نہ خواص میں اس کا احساس، بلکہ ہر ایک لیڈر اور مولوی اپنی اپنی مسجد الگ بنانے اور قائم رکھنے میں مشغول ہے۔ ایک جماعت دوسری جماعت کے افراد و اشخاص کے متعلق افترا، کذب بیانی، دشنام دہی، بہتان طرازی سے دریغ نہیں کرتی اور مقدور بھر ان کو بدنام کرنے کی کوشش کرتی رہتی ہے تا کہ اپنا اقتدار اور وقار قائم اور باقی رہے، غرض یہ کہ یہ سیاسی زعما اور مذہبی رہنما اپنے ذاتی مفاد کی خاطر اسلام کی مخالف قوت کو مسلط اور برقرار رکھنے کے لئے مذہب اور اسلام کی

خدمت کی آڑ میں عوام کو لڑاتے رہتے ہیں اور اپنی اس حرکت سے مسلمانوں کو بدنام اور ذلیل کرتے ہیں۔ حقیقت میں اصحاب جانتے ہیں کہ ناعاقبت اندیش لیڈروں اور مولویوں کی اس ہنگامہ آرائی سے کس کو تقویت پہنچ رہی ہے۔ کاش یہ بھی عقل و خرد سے کام لے کر اسلام کی عزت اور حرمت قائم رکھتے۔ جہلا اور عوام سے اس قسم کی حرکت صادر ہو تو وہ ایک حد تک معذور ہیں۔ مگر تعجب ہے ان علماء اور صوفیا پر جو عوام کو خوش کر کے اپنی جیبوں کو گرم کرنے لے لئے اپنی بزرگی اور تقدس باقی رکھنے کے لئے قرآن اور حدیث کے نصوص کو پس پشت ڈال دیتے ہیں۔ اور ایک دوسرے کے خلاف ایسی کذب بیانی اور افترا پردازی، دشنام دہی، تکفیر و تفسیق، تضلیل و تجہیل سے کام لیتے ہیں کہ انسانیت اس سے شرماتی ہے۔

حنفیوں خصوصاً رضائی پارٹی کی طرف سے اہل حدیثوں پر آئے دن نئے نئے بہتان باندھے جاتے ہیں۔ گندہ اور بیہودہ مسائل ان کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ جن سے خود فقہ حنفی کا دامن پاک اور منزہ نہیں ہے، جس کو شک ہو وہ ''درمختار'' وغیرہ کے مطالعہ کے ساتھ ''حقیقۃ الفقہ'' اور مولانا محمد صاحب مدظلہ کی تصانیف متعلق فقہ حنفی اور اخبار ''محمدی'' کا بنظر انصاف مطالعہ کرے۔ اہل حدیث کو وہابی نجدی شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کا متبع کہا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک بزرگ حنفی نسائی مطبوعہ مجتبائی ص: ۳۸۰ کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

''ثم ليعلم الذين يدينون دين عبد الوهاب النجدى، ويسلكون مسالكه فى الأصول والفروع، و يدعون فى بلادنا باسم الوهابين وغير المقلدين، و يزعمون أن تقليد أحد الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم شرك، وأن من خالفهم هم المشركون، ويستبيحون قتلنا أهل السنة وسبى نسائنا، وغير ذلك من العقائد الشنيعة، التى وصلت إلينا منهم بواسطة الثقات، و سمعناها بعضا منهم أيضا، هم فرقة من الخوارج، وقد صرح به العلامة الشامى فى كتابه رد المحتار عند قول صاحب الدر المختار: ويكفرون أصحاب نبينا صلى الله عليه وسلم، فى كتاب البغاة، حيث قال قد علمت أن هذا غير شرط فى مسمى الخوارج، بل هو بيان لمن خرجوا على سيدنا على رضى الله عنه، وإلا فيكفى فيهم اعتقاد كفر من خرجوا عليه، كما وقع فى زماننا فى اتباع عبدالوهاب الذين خرجوا من نجد، و تغلبوا على الحرمين، و كانوا ينتحلون مذهب الحنابلة، لكنهم اعتقدوا أنهم هم المسلمون، وأن من خالف اعتقادهم مشركون، واستباحوا بذلك قتل اهل السنة وقتل علماءهم، حتى كسر الله شوكتهم و خرب بلادهم، وظفر بهم عساكر المسلمين عام ثلث و ثلثين ومأتين وألف'' انتهى.

(ترجمہ): ''معلوم ہونا چاہئے کہ جو لوگ عبدالوہاب نجدی کے دین اور مذہب کے پیرو ہیں، اور اصول و فروع میں اس کے مسلک پر گامزن ہیں، اور جن کو ہندوستان میں وہابی اور غیر مقلد کہا جاتا ہے اور جو تقلید شخصی کو شرک اور اپنے مخالفین کو مشرک سمجھتے ہیں، اور اہل سنت کے قتل اور ان کی عورتوں کے قید کر لینے کو مباح اور حلال جانتے ہیں، اور جن کی طرف بعض دوسرے برے عقائد منسوب کئے جاتے ہیں جن کی ہم کو ثقہ اور معتبر لوگوں نے اطلاع دی ہے، اور بعض وہابیوں سے ہم نے خود سنا ہے، کہ یہ سب کے سب خارجی ہیں۔ علامہ شامی نے بھی اپنی کتاب ''ردالمحتار'' میں اس کی تصریح کر دی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ: خارجی ہونے کے لئے صحابہ کرام کو کافر سمجھنا شرط

نہیں ہے خارجی ہونے کے لئے امام وقت کو کافر خیال کرنا کافی ہے۔ جیسا کہ ہمارے زمانہ میں پیروان عبدالوہاب نجدی کا حال ہے، جو نجد سے نکل کر حرمین پر قابض ہو گئے، اور جو اپنے کو حنبلی کہلاتے ہیں لیکن ان کا عقیدہ ہے کہ دنیا میں صرف وہی مسلمان ہیں، اور جو لوگ ان کے عقائد کے خلاف اپنے عقائد رکھتے ہیں وہ مشرک ہیں۔ اور جنھوں نے اس بہانہ سے اہل سنت اور ان کے علما کے قتل کو مباح سمجھ کیا ہے۔ حتیٰ کہ اللہ نے ان کی شوکت اور قوت ۱۲۳۳ھ میں ختم کردی۔"

کس دلیری اور جرأت کے ساتھ بلکہ سادگی اور بھولے پن سے ہندوستان کے اہل حدیثوں کو عبدالوہاب نجدی کا پیرو اور متبع بتایا گیا پھر خارجی ہونے کا فتویٰ جڑ دیا گیا ہے، اور اس کے بعد ان کی طرف وہ باتیں منسوب کی گئیں ہیں جن سے وہ پاک ہیں، بلکہ یہ عقائد خود رضائی جماعت کے ہیں۔ شک ہو تو فتاویٰ رضائیہ اور ان صوفیائے کرام کی تصانیف ملاحظہ ہوں جو اہل حدیثوں کو کافر اور حرام زادہ حلال الدم سمجھتے ہیں۔ ہماری طرف سے بارہا کہا گیا ہے کہ ہمارے مذہب کی بنیاد کتاب اللہ اور احادیث رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں۔ ان دو چیزوں کے علاوہ ہم کسی چیز کو دین کی بنیاد نہیں قرار دیتے۔ ہم نے خدا اور اس کے رسول کے اور اپنے درمیان کسی غیر معصوم امام یا عالم اور بزرگ کو واسطہ نہیں ٹھہرایا ہے۔ خلاصہ یہ کہ ہم نے براہ راست بلا واسطہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دامن پکڑ رکھا ہے۔ اس لئے ہم نہ ائمہ رابعہ میں سے کسی کے مقلد ہیں اور نہ علامہ محمد بن عبدالوہاب نجدی کے۔ ہمارے نزدیک ان میں سے کوئی بھی واجب الاتباع نہیں ہے۔ پیغمبر علیہ الصلوۃ والتسلیم کے بعد سب ائمہ اور صلحاء غیر واجب الاتباع ہونے میں یکساں ہیں۔ پس اہل حدیث کو محمد بن عبدالوہاب کا، یا کسی اور کا مقلد یا پیرو قرار دینا ظلم صریح ہے۔ ہم کو اس سے زیادہ علامہ شامی پر تعجب اور افسوس ہے کہ انھوں نے کیسے اتنی بڑی غیر ذمہ دارانہ بات بغیر تحقیق کے لکھ ماری!؟ یہ سب محض مذہبی تعصب اور کج روی اور تقلید کا کرشمہ ہے کہ ایک موحد اور متبع سنت جماعت کو احیائے سنت کی پاداش میں خارجی لکھ دیا گیا۔ ہم کو یقین ہے کہ اگر انہوں نے علامہ محمد بن عبدالوہاب کی تصانیف دیکھی ہوتیں تو ہرگز ایسی غیر محقق اور بے بنیاد بات نہ لکھتے۔

رضائی گروہ کی طرف سے اہل حدیثوں پر، یا نجدی وہابیوں پر، جو الزامات اور بہتانات لگائے جاتے ہیں۔ ان میں ایک بڑا بہتان اور سفید جھوٹ یہ ہے کہ اہل حدیث، نجدی، وہابی شفاعت کے منکر ہیں اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہیں بھیجتے۔ وہی محشی موصوف نسائی (۱/۱۵۱) کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں:

"تأمل أن مثله صلى الله عليه وسلم إذا كان يتأثر من مثل تلك الهيئة، فكيف با لغير من أهل الأ هواء والبدع، مثل الوهابين الذين ينكرون شفاعة خاتم النبيين، ويوقعون التفرقة والفسادبين المؤمنين، و يبغضون أركان الدين من العلماء المجتهدين، فعليك عنهم وعن من هو مثلهم فى افساد الدين "الخ.

دیکھا آپ نے کس طرح وہابیوں کو (۱) اہل ہوا، (۲) بدعتی، (۳) منکر شفاعت، (۴) مسلمانوں میں تفریق اور فساد ڈالنے والے، (۵) مجتہدین امت سے بغض اور دشمنی رکھنے والے القاب سے یاد کیا گیا ہے۔ پھر ان سے الگ تھلگ رہنے یعنی شادی بیاہ، لین دین، ترک کرنے بلکہ کامل بائیکاٹ کی ہدایت فرمائی گئی ہے۔ مقاطعہ اور سوشل بائیکاٹ کے متعلق تو اب بھی دیوبند وغیرہ سے کبھی کبھی

مکروہ چیتھڑے دیکھنے میں آجایا کرتے ہیں اور وہ زیادہ تعجب کا باعث نہیں ہیں۔ تعجب ان محشی صاحب پر ہے جو خدمت حدیث کے پردے میں سچے مسلمانوں کو صلواتیں سنا رہے ہیں، اور ایسی باتیں ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں جن سے ان کا دامن پاک اور منزہ ہے۔ افسوس افترا پردازی کا نام خدمت حدیث رکھا جاتا ہے اور اس پر جماعت حنفیہ فخر کرتی ہے۔ مبارک ہو یہ امتیاز اور خصوصیت۔

جماعت اہل حدیث یا نجدیوں پر یہ الزام اور افترا کہ وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہیں بھیجتے، ایسا ہے کہ کبھی کسی اہل حدیث یا وہابی کے تصور میں بھی نہ آیا ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے اہل حدیث اس کے دفعیہ کی طرف توجہ نہیں کرتے۔ مگر آج ہم ایک عینی شہادت نقل کرتے ہیں۔ جس سے مسئلہ درود کے بارے میں وہابیت کے تین بڑے ارکان کے خیال اور عقیدہ پر صحیح روشنی پڑتی ہے۔ ہم امید کرتے ہیں کہ مخالفین وہابیت سطور ذیل بغور ملاحظہ فرمائیں گے۔

معزز مجلہ ''المنار'' مصر کے ایڈیٹر علامہ سید رشید رضا گذشتہ سال حج کے لئے حجاز تشریف لے گئے تھے۔ واپسی پر انھوں نے سفرنامہ حجاز مرتب فرمایا۔ جس میں علامہ موصوف نے حجاز کے چشم دید حالات اور مشاہدات کو بالتفصیل درج کیا ہے، یہ سفرنامہ ''مطبعہ المنار'' میں چھپ کر شائع ہو گیا ہے۔ جس کا ایک ورق ہم اپنی ہندوستانی زبان میں منتقل کرتے ہیں، اور مخالفین وہابیت سے درخواست کرتے ہیں کہ وہ اس تحریر کو پڑھنے کے بعد اپنی کذب بیانی اور نیش زنی سے باز آئیں۔

ایڈیٹر المنار فرماتے ہیں:

''گذشتہ سال جب میں فریضہ حج ادا کرنے کے لئے حجاز جا رہا تھا، تو ''کوثر'' جہاز میں ایک مصری حاجی نے مجھ سے کہا کہ وہابی لوگوں کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود سلام بھیجنے سے روکتے ہیں، اور اگر کوئی ان کے سامنے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجتا ہے، تو وہابی اس کو سخت سزا دیتے ہیں اور درود بھیجنے والے کو زدوکوب کرتے ہیں۔ میں نے جواب میں اس مصری سے کہا کہ یہ محض غلط اور بے بنیاد الزام ہے۔ جسے مخالفین وہابیت اور دشمنان ابن سعود پھیلانا چاہتے ہیں۔ مصری نے کہا کہ یہ غلط اور محض خیال و وہم نہیں ہے بلکہ کھلی ہوئی ناقابل انکار حقیقت ہے۔ آپ خود اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے۔ حجاز پہنچ کر میں برابر ایسے موقعہ کی تلاش میں رہا جس سے اس الزام کی تردید یا تصدیق ہو سکے۔

گذشتہ ۱۲ رمارچ کو پہلی مرتبہ جلالۃ الملک سلطان عبدالعزیز آل سعود (خلد اللہ ملکہ) نے مجھے شرف ملاقات بخشا، میں نے دیکھا کہ ایک بزرگ عالم، شاہ کو قرآن مجید کی تفسیر سنا رہے ہیں۔ جب مفسر نے اپنی قرآت ختم کر لی۔ تو شاہ نے دین قیم اسلام کی خوبیاں اور فضائل بیان کرنا شروع کیا اور اس اثنا میں جب ان کی زبان پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر مبارک آجاتا، تو وہ آں حضرت ﷺ پر ضرور درود وسلام بھیجتے۔ ایک دفعہ بھی تو ایسا نہیں ہوا کہ آں حضرت ﷺ کا ذکر آیا ہو اور سلطان نے درود نہ بھیجا ہو۔

اس کے بعد مجھ کو نجد کے مشہور بزرگ علامہ شیخ عبداللہ بن بلیھد سے ملنے کا اتفاق ہوا، انھوں نے مجھے ایک رسالہ جامع المسالک في أحكام المناسك عنایت فرمایا، جس میں انھوں نے حج کے احکام کو مفصل طور پر بیان کیا ہے، اس رسالہ کو حکومت حجاز مفت تقسیم کرتی ہے۔ میں نے اس الزام کی حقیقت معلوم کرنے کے لئے اس رسالہ کی ورق گردانی شروع کی، تو دیکھا کہ علامہ

موصوف جہاں کہیں بھی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک ذکر کرتے ہیں وہاں بالالتزام صلوۃ وتسلیم ذکر کرتے ہیں۔ میں نے موصوف سے عرض کیا بعض لوگ وہابیوں کو یہ الزام دیتے ہیں کہ یہ آں حضرت ﷺ کے نام کے ساتھ درود وسلام نہیں ذکر کرتے، اور میں دیکھتا ہو کہ آپ نے اس رسالہ میں آں حضرت کے اسم شریف کے ساتھ صلوۃ وسلام کا التزام کر رکھا ہے، درآں حالیکہ آپ کے علاوہ بعض لوگ اس کا التزام نہیں کرتے، اور غفلت کر جاتے ہیں، اور بعض حضرات تو حرف ص یا حروف صلعم یا صللم لکھنے پر کفایت کرتے ہیں۔ علامہ نے فرمایا: پورا درود وسلام ذکر کرنے کے بجائے صرف ان حروف پر اکتفا کرنا سخت قبیح اور معیوب ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقدس نام کے بعد پورا صلوۃ وسلام ذکر کرنا ضروری ہے۔ جیسا کہ معتبر اور معتمد علمائے سلف نے اس کا التزام کیا ہے۔ پھر ممدوح نے چند متقدمین علماء کے نام گنائے اور ان علماء نے اس بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کو بھی ذکر کیا ہے۔ پھر میں نے ۱۹ر مارچ کو مکہ میں سلطان سے قصر شاہی میں اخبار نویسوں کے وفد کے ساتھ ملاقات کی۔ ہم شاہ سے دیر تک بات کرتے رہے۔ اثنائے گفتگو میں میں نے جلالۃ الملک سے عرض کیا میں دیکھتا ہوں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک جب آپ کی زبان پر آتا ہے، آپ ضرور درود وسلام بھیجتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہابی آں حضرت ﷺ پر صلوٰۃ وسلام نہیں بھیجتے۔ جلالۃ الملک نے فرمایا: بڑے تعجب کی بات ہے۔ آخر ہم کیوں آں حضرت ﷺ پر دورد نہیں بھیجیں گے۔ اللہ تعالیٰ کے بعد کون ہے کہ ہم اللہ کے پیارے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے بھی زیادہ اس سے محبت کریں گے۔ خدا کی قسم آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا کی تمام چیزوں سے ہم کو محبوب اور پیارے ہیں۔ ہم اپنے بال بچوں سے زیادہ آپ ﷺ کے دین کی حفاظت کرتے ہیں اور اس کی طرف سے مدافعت ضروری سمجھتے ہیں۔ ہمارے ناموس پر، ہمارے حریم پر، ہماری عزت وآبرو پر حملہ کیا جاوے اس سے ہم کو ناقابل برداشت تکلیف پہنچتی ہے اور ہمارا جذبہ حمیت وانتقام بھڑک اٹھتا ہے، اسی طرح بلکہ اس سے بھی کہ درجہا درجہ زیادہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں معمولی گستاخی کرنے، آپ ﷺ کی تنقیص اور آپ کو اس مرتبہ سے گھٹانے سے جس پر آپ ﷺ کو اللہ نے سرفراز فرمایا ہے، ہمارے جذبہ محبت وحمیت وغیرت کو ناقابل برداشت ٹھیس لگتی ہے اور اس کو ہم کسی طرح بھی گوارا نہیں کر سکتے۔ بلکہ ہم آں حضرت ﷺ کو اپنی جان، اپنے عزیز واقارب، اپنے بچوں اور بیویوں، دولت وزر، عزت وآبرو سے زیادہ عزیز اور پیارا یقین کرتے ہیں، اور ہم تو آپ ﷺ کے ناموس [illegible] آپ کو قربان کر دینا انتہائی سعادت اور اخروی نجات کا واحد ذریعہ جانتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ہم تو آپ ﷺ کے خلفاء راشدین اور ہر خادم اسلام خصوصاً ائمہ اربعہ سے غایت درجہ محبت رکھتے ہیں اور ان کا انتہائی احترام کرتے ہیں رضی اللہ عنہم اجمعین۔

جلالۃ الملک نے فرمایا: ہم حق کے طالب اور متلاشی ہیں، پس حق اور صحیح بات ہم کو جہاں بھی ملے گی قبول کرلیں گے۔ خواہ وہ کسی مذہب کی ہو اور جس عالم کی فرمودہ ہو، ہم امت کے کسی ایک غیر معصوم معین عالم کو اپنا مقلد سمجھ کر، اس کی ہر بات کو خواہ وہ غلط ہو یا صحیح، واجب العمل نہیں سمجھتے اور ایسا کر کے لانفرق بین احد کے مرتکب نہیں بننا چاہتے۔ ہم تفسیر ابن کثیر بہت پسند کرتے ہیں اس سے بہت زیادہ شغف رکھتے ہیں حالانکہ اس کے مصنف حافظ عماد الدین ابن کثیر شافعی المذہب ہیں۔ ہاں ہم باوجود اس کے امام احمد بن حنبل کی طرف اجتہادی مسائل میں رجحان اور میلان رکھتے ہیں، تو محض اس وجہ سے کہ اور ائمہ کی نسبت ان کا مسلک، احادیث رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم سے قریب تر ہوتا ہے اور وہ دیگر اماموں کی نسبت، حدیث کی طرف اپنی توجہ زیادہ رکھتے ہیں۔ پس کیا اس کے بعد بھی ہمارے متعلق یہ پروپیگنڈا درست ہوگا کہ ہم ائمہ مجتہدین سے دشمنی رکھتے ہیں اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام نہیں بھیجتے حالاں کہ آپ ہی کے ذریعہ ہم کو دین پہنچا جس کی اتباع سے ہم کو خدا کی اطاعت وعبادت نصیب ہوئی۔ پھر جلالۃ الملک نے دیر تک خاص اسی مسئلہ پر روشنی ڈالی دریں اثنا آپ کے چہرے پر تاثر کی کیفیت ظاہر اور آشکارا تھی۔''

ایڈیٹر ''المنار'' فرماتے ہیں:

''پھر میں نے مدینہ منورہ میں حضرت شیخ عبدالعزیز بن ابراہیم امیر مدینہ سے ملاقات کی۔ دیکھا کہ وہ بھی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کے ساتھ بالالتزام درود وسلام ذکر کرتے ہیں۔ میں نے ان سے بھی مخالفین وہابیت کا الزام مذکور ذکر کیا۔ امیر مدینہ نے سختی کے ساتھ اس الزام کی تغلیط اور تردید کی اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کے وجوب کے متعلق مفصل بحث سنائی۔ جس کا ایک حصہ یہ ہے کہ ہم نجدی وہابی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود وسلام بھیجنے کو رکوع، سجدہ، قیام، قرات قرآن کی طرح نماز کا رکن سمجھتے ہیں۔ بغیر درود وسلام کے ہمارے نزدیک نماز صحیح اور کافی نہیں ہوگی درانحالیکہ بعض ائمہ (مالک وابوحنیفہ) اس کو نماز کا رکن نہیں کہتے بلکہ سنت کہتے ہیں، ہمارا یہ مذہب مخالفین وہابیت کے الزام کی تردید اور ابطال کے لئے کافی ہے بلکہ حجت قطعی ہے۔''

ناظرین کرام! وہابیت کے تین بڑے قطب اور ارکان کا یہ عقیدہ اور فیصلہ ہے کہ جلالتہ الملک المعظم (ایدہ اللہ بنصرہ وخلد ملکہ) اور ان کی حکومت کے ایک بزرگ ترین عالم شیخ عبداللہ بن بلیہد اور حکومت سعودیہ کے اشرف ترین صوبہ مدینہ منورہ کے گورنر شیخ عبدالعزیز بن ابراہیم، تینوں کی زبانی اور ان کی تحریر سے روز روشن کی طرح ثابت ہوگیا کہ وہابیوں کے متعلق یہ الزام کہ وہ آں حضرت ﷺ پر درود وسلام نہیں بھیجتے، سفید جھوٹ اور شرمناک بہتان ہے۔

آخر میں، میں ناظرین سے درخواست کرتا ہوں کہ اگر وہابیوں کے عقائد معلوم کرنے ہوں تو علامہ شیخ محمد بن عبدلوہاب نجدی کی ''کتاب التوحید'' اور ''تحفہ وہابیہ'' وغیرہ کا مطالعہ کریں۔ ان کتابوں کا مطالعہ کرنے سے ان الزامات اور اتہامات کی حقیقت کھل جائے گی۔ جو نجدیوں کو بدنام کرنے کے لئے پھیلائے جاتے ہیں۔ بلکہ میں تو آپ سے کہوں گا کہ اگر آپ کو اپنا ایمان عزیز ہے، تو آپ اسلام کی اصلی تصویر اور اس کا صحیح نقشہ دیکھنا چاہتے ہیں، جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافت راشدہ کے زمانوں میں موجود تھا۔ جو رائے وقیاس، غلط توجیہات اور باطل تاویلات، علماء سوء کے جدل وخلاف سے پاک اور محفوظ ہے۔ جو سچے معنی میں دین یُسر اور ملت سَمِحَۃ ہے۔ جو فقہا کی موشگافیوں سے پیدا ہونے والے الجھاؤ اور پیچیدگیوں سے بری ہے۔ غرض یہ کہ اگر آپ ٹھیٹھ اور سچا اسلام دیکھنا چاہتے ہیں، تو علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید علامہ ابن القیم کی تصانیف بنظر غائر پڑھیں۔ ان کی اکثر تصانیف کا اردو میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان کتابوں کے مطالعہ سے آپ پر یہ بات روشن ہو جائے گی کہ علماء سوء نے اپنی موشگافیوں اور مردود توجیہات وتاویلات سے اسلام کو کس قدر مشکل اور پیچیدہ مذہب بنا دیا ہے، اور یہ کہ انھوں نے احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وظواہر نصوص قرآنیہ سے اعراض کر کے، اسلام کی اصلی تصویر پر موٹا اور غلیظ پردہ ڈال دیا ہے۔ علامہ ابن القیم کی ایک جلیل القدر کتاب ''اعلام الموقعین'' کا ترجمہ نہیں ہوا

تھا۔ الحمدللہ کہ اس کمی کو مولانا محمد صاحب ایڈیٹر اخبار محمدی نے پوری کر دیا۔ یوں تو علامہ محمدوح کی ہر کتاب جواہر پاروں اور بے مثل تحقیقات کا خزانہ ہے۔ مگر ان تمام میں غالباً ''اعلام'' کا درجہ سب سے بڑھا ہوا ہے۔ اس کتاب کی جلالت و عظمت کا اندازہ لگانا ہو، تو حضرت مولانا ابوالکلام آزاد کے ان دو گرامی ناموں سے کیجئے۔ جن میں سے ایک تو مولانا ممدوح نے کسی شخص سے ترجمہ کی خبر سن کر مولانا محمد صاحب کو لکھا تھا۔ آپ ترجمہ کی خبر پر انتہائی خوشی کا اظہار فرماتے ہوئے لکھتے ہیں: ''آپ اس طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ تو میں کہوں گا کہ آپ نے ایک نہایت موزون کتاب ترجمہ کے لئے منتخب کی ہے اللہ تعالیٰ آپ کو مزید توفیق کار عطا فرمائے۔ مباحث فقہ و حدیث میں متاخرین کا کافی ذخیرہ موجود ہے۔ لیکن اس سے بہتر اور اصلح کتاب کوئی نہیں ہے، اسے اردو میں ترجمہ کر دینا۔ اس گوشے کی تمام ضروریات بیک دفعہ پوری کر دینی ہیں، خصوصیت کے ساتھ اس کی ضرورت انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ کے لئے ہے اس طبقہ میں بہت سے لوگ مذہبی ذوق سے آشنا ہو چکے ہیں لیکن صحیح مسلک کی خبر نہیں رکھتے اور عربی سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے براہ راست مطالعہ نہیں کر سکتے، اگر ''اعلام'' اردو میں شائع ہوگئی، تو ان کی فہم و بصیرت کے لئے کافی مواد مہیا ہو جائے گا۔ میں نہایت خوش ہوں گا اگر اس ترجمہ کی اشاعت میں آپ کو کچھ مدد دے سکوں۔''

اور دوسرا گرامی نامہ حضرت مولانا آزاد نے 'اعلام'' کے شائع شدہ دو حصوں کے ملاحظہ فرمانے کے بعد تحریر فرمایا ہے، آپ لکھتے ہیں: ''اعلام الموقعین کے ترجمہ کے دو حصے پہنچے، یہ دیکھ کر نہایت خوشی ہوئی کہ آپ اس کا ترجمہ شائع کر رہے ہیں، مباحث فقہ و حدیث و حکمت تشریع اسلامی میں متاخرین کی کوئی کتاب اس درجہ محققانہ اور نافع نہیں ہے۔ جس درجہ یہ کتاب ہے، عرصہ ہوا میں نے بعض عزیزوں کو جو ترجمے کے کام سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس کتاب کے ترجمہ کا مشورہ دیا تھا لیکن انہوں نے صاحب اعلام کے بعض دیگر مختصرات کو ترجیح دی۔ اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر دے کہ اس مفید خدمت دینی پر متوجہ ہوئے ہیں۔ میں ان تمام لوگوں کو جو مذہبی معلومات کا شوق رکھتے ہیں اور اصل عربی کا مطالعہ نہیں کر سکتے۔ مشورہ دوں گا کہ اس کتاب کا مطالعہ ضرور کریں، خصوصیت کے ساتھ انگریزی تعلیم یافتہ حضرات کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ ان میں بڑی تعداد ایسے لوگوں کی پیدا ہوگئی ہے جو مذہبی معلومات سے شغف رکھتے ہیں، لیکن چوں کہ اسلام کے اندرونی مذاہب و مشارب کی پیچیدگیوں سے باخبر نہیں ہیں، اس لئے بسا اوقات ان کا مذہبی شغف غلط راہوں میں ضائع جاتا ہے اس کتاب کا مطالعہ ان پر واضح کر دے گا کہ حکمت و دانش کی حقیقی راہ کن لوگوں کی راہ ہے؟ متبعین کتاب و سنت کی؟ یا اصحاب جدل و خلاف کی۔''

مولانا آزاد کے ان دونوں گرامی ناموں سے کتاب کی اہمیت پر کافی سے زیادہ روشنی پڑتی ہے اس لے ہم اس سے زیادہ اس کے متعلق کچھ کہنے کی ضرورت نہ سمجھتے ہوئے ''محدث'' کے ناظرین سے پرزور درخواست کرتے ہیں کہ وہ اس کتاب کو دفتر اخبار محمدی دہلی باڑہ ہندوراؤ سے منگا کر ضرور مطالعہ فرمائیں اور اپنے دوست احباب کو بھی اس کی ترغیب دلائیں۔ اس کتاب کے اب تک تین حصے شائع ہو چکے ہیں۔ پہلے حصہ کی قیمت ۱۴ دوسرے کی ۸ تیسرے کی ۸ ہے۔

صفحات بالترتیب ص: ۲۰۷، ص: ۱۴۸، ص: ۱۵۲، سائز اخبار محمدی، کتابت و طباعت عمدہ اور سرورق دیدہ زیب ہے۔

(محدث دہلی، ج: ۴، ش: ۳، ربیع الآخر ۱۳۵۵ھ/ جولائی ۱۹۳۶ء)

س : مودودی کون ہیں؟ ان کی جماعت دین میں کوئی نئی جماعت ہے؟ یہ شیعہ ہیں یا سنی؟ ان سے سلام کلام، میل جول، نکاح بیاہ اور ان کی میت کا جنازہ پڑھنا کیسا ہے؟ اگر اُن کے عقائد شرکیہ کفریہ ہیں تو کیا کیا ہیں؟

محمد ذکی واچ مین لیفٹ لگیج این ڈبلو آر، دہلی جنکشن سٹیشن، دہلی

ج : تعجب اور حیرت ہے کہ جماعت اسلامی کے مرکز سے قریب رہتے ہوئے اس کے امیر مولانا ابوالاعلیٰ مودودی مدیر ترجمان القرآن دارالاسلام پٹھان کوٹ (پنجاب) کی شخصیت اور اُن کی تحریک اقامت دین اور اُس کے اغراض و مقاصد سے اب تک آپ بے خبر ہیں۔ یا اُن کی شخصیت اور تحریک اقامت دین سے متعلق ہماری رائے اور خیالات کو قارئین ''محدث'' پر ظاہر کرانے کی غرض سے ناواقف بن کر آپ نے سوال بھیج دیا ہے؟

جو شخص جماعت اہل حدیث کے مسلک اور عقیدہ سے پوری اور صحیح واقفیت رکھتا ہو، اُس کے لئے مودودی تحریک کا پورا لٹریچر پڑھنے کے بعد اس امر کا فیصلہ کرنا بالکل آسان ہے کہ مودودی تحریک کے نصب العین اور مذہب اہل حدیث کے درمیان کیا فرق ہے؟

ہمارے نزدیک مولانا موصوف سنی المذہب، صحیح العقیدہ، موحد مسلمان ہیں۔ دین میں اجتہادی بصیرت رکھنے والے متکلم اور مفسر اچھے عالم دین ہیں۔ اسلامی مسائل کو بہترین صورت میں دنیا کے سامنے پیش کرنے کی اہلیت و صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان کی جماعت درحقیقت کوئی نئی جماعت نہیں ہے۔ جیسے جماعت اہلِ حدیث کوئی نئی جماعت اور فرقہ نہیں ہے۔ ان کی تحریک اقامت دین اور اُس کے نصب العین اور اغراض و مقاصد سے ہم کو اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ان کے بعض علمی و غیر علمی مسائل سے جو ان کی اپنی ذاتی تحقیق کا نتیجہ ہیں اور جن کو وہ ارکان جماعت پر ٹھونسنا نہیں چاہتے۔ ہم کو اتفاق نہیں ہے مثلاً:

(۱) تفہیمات میں مسلک اعتدال کے زیر عنوان صحت روایت کے لئے ''درایت''، یعنی: عقل کو معیار بنانا۔

(۲) مسئلہ اعفاء اللحیۃ۔

(۳) ''سنت'' کی تعریف اور ''سنت'' و ''عادت'' کے درمیان بیان کردہ فرق۔

(۴) مسئلہ ظہور مہدی۔

(۵) تاویل اَحادیث خروج دجال۔

(۶) مسئلہ قراۃ فاتحہ خلف الامام۔

(۷) مسئلہ آمین۔

(۸) مسئلہ رفع یدین۔

(۹) بندوق کے شکار کی حلت کا فتویٰ۔

(۱۰) ''بدر'' کے قیدیوں کے بارے میں جامع ترمذی کی روایت قبول کرنے میں موصوف کا تامل۔

(۱۱) صحیح حدیث کا جو بظاہر نظر مخالف قرآن ہو رد کر دینا جیسے: کذبات ابراہیم والی روایت۔

(۱۲) رسالہ ''دینیات'' میں عنوان فقہ کے ماتحت ایک عبارت، ممکن ہے زیادہ تدقیق اور امعان نظر سے مودودی تحریرات کا مطالعہ کرنے کے بعد کچھ اور ایسے مسائل نکلیں جن سے ہم کو اختلاف ہو۔ بہر حال ان مسائل کی وجہ سے ان پر کفر یا فسق یا خارجیت یا ضلالت کا فتویٰ لگانا ظلم صریح بلکہ جہالت اور شرارت ہے۔

علامہ ابن القیم فرماتے ہیں: ''إن من رد الخبر الصحيح اعتقاداً لغلط الناقل أو كذبه، أو لإعتقاد الراد أن المعصوم لا يقول هذا، أو لإعتقاد نسخه ونحوه، فرده اجتهادا وحرصاً على نصر الحق، فإنه لا يكفر بذلك ولا يفسق، فقد رد غير واحد من الصحابة بعض أخبارا لآحاد الصحيحة، كما رد عمر حديث فاطمة بنت قيس في أسقاط نفقة المطلقة الثلثة، كماردت عائشة رضي الله عنها حديث ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، وغير ذلك'' (انتهى مختصرا الصواعق المرسلة (۲/ ۲۷۰) اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه، وارنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه واحفظنا من التشتت۔ مودودی جدی نسبت ہے۔ واللہ اعلم

(محدث ج:اش: ربیع الاول ۱۳۶۶ھ/فروری ۱۹۴۷ء)

☆ مسلم پرسنل لاء (احوال شخصیہ) کے سلسلے میں مرکزی دفتر جماعت اسلامی ہند کی طرف سے میرے پاس کوئی خط نہیں آیا ہے۔ محولہ سیمینار کی مختصر رپورٹ غالباً سہ روزہ ''دعوت'' میں نظر سے گذری تھی۔ میرے لئے بحالت موجودہ کسی موضوع پر کوئی معقول تحریر سپرد قلم کرنا بہت مشکل ہے۔ اس لئے اگر دفتر سے اس موضوع پر لکھنے کے لئے کچھ فرمائش کی بھی جائے تو میں حکم کی تعمیل نہیں کر سکوں گا۔ ہاں اگر آپ اس موضوع پر مقالہ لکھیں تو امید ہے کہ میں اس پر نظر ثانی کر سکوں۔

مولانا مودودی کی ''خلافت وملوکیت'' اب تک میری نظر سے نہیں گذری ہے۔ اور نہ ہی عباسی کی ''حقیقت خلافت وملوکیت'' دیکھنے کا موقع مل سکا ہے۔ البتہ ''الاعتصام'' لاہور اور ''البلاغ'' کراچی میں ''خلافت وملوکیت'' کی تنقید کی بعض قسطیں نظر سے گذری ہیں۔ نیز علی احمد بنارسی کی ''امارت وصحابیت'' بجواب خلافت وملوکیت نظر سے گذری ہے۔ اول الذکر دونوں تحریریں ٹھوس اور صحیح معلوم ہوئیں۔ مولانا مودودی نے حضرت عثمان اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہما پر جو تنقیدیں اور نکتہ چینیاں کی ہیں وہ بلاشبہ غلط ہیں۔ جماعت اہل حدیث کے کسی بھی قابل ذکر عالم کو اس سے اتفاق نہیں ہو سکتا۔ جماعت کا موقف اس سلسلہ میں بالکل واضح ہے۔ مولانا مودودی کے اس اقدام سے ان کو بے حد کوفت ہوئی ہے عفا اللہ عنہ۔ جماعت اسلامی کے سنجیدہ ارکان کا خاموش رہنا ان کے متعلق بدگمانی کا باعث ہو رہا ہے اور جماعتی پرچوں میں اس کتاب کا ڈھنڈورہ پیٹنا اور بعض ارکان کا اس کی مدافعت میں سرگرم ہو جانا میرے نزدیک بے حد افسوسناک ہے۔ اہل حدیث علماء جو سنجیدہ اور باصلاحیت ہیں ان کو اس قسم کے مباحث سے دلچسپی نہیں ہے اور غور وفکر اور گہرے مطالعہ کی محنت کے عادی نہیں ہیں اور دوسرے غیر اہم کاموں میں اپنا وقت صرف کرتے ہیں۔ انا للہ الخ

میرا مشورہ ہے کہ آپ اصل کتاب کو سامنے رکھ کر اس کے حوالوں کی کھوج لگا کر لکھنا کیجئے اور ہر الزام اور تنقید کو غیر جانبداری کے ساتھ

محولہ اور غیر محولہ روایات کی روشنی میں پرکھیئے اور ہر حال میں ایک صحابی کی زندگی اور اس کے صحیح حالات کو قرآن اور سنت صحیحہ کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کیجئے، انشاء اللہ آپ پر مولانا مودودی کی تنقیدوں اور الزامات کی حقیقت واضح ہوتی جائے گی۔ ساتھ ہی اصل کتاب کے جواب میں اب تک جو کچھ لکھا جا چکا ہے اس کو منگوا کر ضرور سامنے رکھئے۔ امید ہے کہ اس طرح آپ خود ایک ٹھوس مقالہ تیار کرسکیں گے یا کرلیں گے۔ کتاب کا جائزہ لینے کے لئے بڑی ضرورت محولہ ماخذ و مصادر و مراجع کے مہیا کرنے اور غور سے دیکھنے اور سمجھنے کی ہے۔ میں بھی انشاء اللہ بوقت ضرورت مشورہ دینے میں دریغ نہیں کروں گا۔ وفقکم اللہ لذا لک وایدکم بنصرہ العزیز۔

یہ اطلاع بڑی مسرت کا باعث ہوئی کے آپ نے محولہ موضوع پر کوئی کتاب تیار کی ہے۔ آپ اس سلسلے میں مولوی عبدالجلیل رحمانی سے ضرور مراسلت کریں بلکہ اگر وہ اواخر اکتوبر میں بنارس جاتے ہوئے علی گڑھ کے راستہ سے جائیں، اور وہاں اپنے تینوں لڑکوں سے ملنے کے لئے جو علی گڑھ میڈیکل کالج یا طبی کالج میں پڑھتے ہیں اتریں تو آپ کے لئے ان سے بالمشافہہ گفتگو کرنے کا بہت اچھا موقع ہو گا۔ مجھے امید بلکہ یقین ہے کہ وہ اس پیش کش کی تحسین کرتے ہوئے ادارۃ المصنفین کی طرف سے شائع کرنا منظور کرلیں گے۔ میں بھی اس سلسلے میں ان کو خط کے ذریعہ یا بنارس میں زبانی اس طرف توجہ دلاؤں گا۔ آپ ان کو خط لکھ کر کتاب کے موضوع اور نوعیت سے مطلع کر کے اپنا خیال اور عندیہ بھی ظاہر کردیں۔ اگر وہ پڑھنے کے لئے امانۃ طلب کریں تو ان کے یہاں مسودہ بھیج دیجئے۔ ہاں ایک ضروری امر کی طرف میرا اشارہ کرنا نامناسب نہیں ہوگا۔ آپ جانتے ہیں کہ جماعت اہل حدیث کے عوام جماعت کے بعض مرحوم اور موجودہ بزرگوں کی مخصوص روش کے باعث جماعت اسلامی سے اور اس کے لٹریچر سے بلکہ اس کے مخصوص اصطلاحی الفاظ سے بھی کس قدر کد اور چڑھ ہے۔ امید ہے کتاب میں اس قسم کی بو نہیں آنے دی گئی ہوگی۔ ورنہ پھر کتاب جماعت میں شاید مقبول نہ ہو سکے گی۔

عبیداللہ رحمانی ۱۳/۱۰/۶۹ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۷۳/۷۴/۷۵)

☆ آپ نے ۲۸/دسمبر ۷۹ء پھر ۲۳/فروری ۸۱ء پھر ۲۳/مارچ ۸۱ کے دستی خط اور اب ۷/جون ۸۱ء کے کارڈ میں "تفہیم القرآن" میں صحیحین کی حدیث بابت قسم سلیمان علیہ السلام، مولانا مودودی کی تاویل وتنقید کے بارے میں اپنے مرقومہ جواب کے متعلق میری رائے معلوم اور دریافت کی ہے۔ آپ کا جواب بغور پڑھ لیا گیا ہے حافظ کی منقولہ عبارت کے ساتھ عینی کا کلام بھی نقل کردینا مناسب ہے، جسے انھوں نے "ذکر ما یستفا دمنه" کے زیرعنوان لکھا ہے۔

آپ اپنے جواب میں اتنا اور اضافہ کریں تو مناسب ہوگا: "تھوڑے سے وقت میں اتنا بہت زیادہ کام ہوجانا کسی خاص شخص سے جو عام طور پر نہیں ہوا کرتا، ہرگز خلاف عقل اور بعید از امکان نہیں ہے بالخصوص کسی نبی سے، حضرت داود علیہ السلام کے متعلق مشہور ہے کہ سواری پر پالان کسنے کے مختصر وقت میں پوری "زبور" ختم کردیا کرتے تھے، نیز ہم اپنی آنکھوں سے طے مکان اور طی زمان کی صورتیں، نئی نئی ایجادات کی بدولت دیکھتے رہتے ہیں، پس حدیث میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے متعلق آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بات بیان فرمائی ہے اس کے وقوع میں کوئی عقلی استحالہ ہرگز نہیں ہے۔ مولانا مودودی کا، اس کو خلاف عقل کہنا محض اس امر پر مبنی ہے کہ انھوں

نے انبیاء کو عام انسانوں پر تمام امر میں قیاس کیا ہے، اوران کے لئے حسی معجزات کے شاید قائل نہیں ہیں"۔ عفا اللہ عنہ

عبیداللہ رحمانی ۸/۳/۱۴۰۲ھ۔ ۵/۱/۱۹۸۲ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا امین اثری ص: ۱۴۴/۱۴۵)

س: ایک جماعت اسلامی سے وابستہ عالم دین لکھتے ہیں:

کتاب "سنت رسول" مصنفہ شیخ مصطفیٰ السباعی مترجمہ غلام علی کا ایک مقام، بار بار ذہن میں کھٹک رہا ہے۔ بعض قریبی علماء سے دریافت کیا گیا مگر تسکین نہ ہوئی۔

موصوف "متفرق علوم حدیث" کے زیر عنوان تحریر فرماتے ہیں کہ: "سنت کو علم روایت محافظت اور اس کے اصول در ماخذ کے متعلق علوم کی متعدد اقسام ہیں۔ حاکم نیشاپوری نے اپنی کتاب "معرفۃ علوم الحدیث" میں ایسے باون ۵۲ علوم گنائے ہیں"۔

ان میں سے چند کا ذکر شیخ موصوف نے اپنی اس کتاب "سنت رسول" میں کیا ہے۔ جس میں نمبر ۵ "حدیث صحیح سقیم کی عام معرفت" ہے، اس عنوان کی تشریح کرتے ہوئے حضرت ابن عمر کی روایت "صلوۃ اللیل والنهار مثنی مثنی" (۱) امثال میں پیش کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

"حاکم نے اس حدیث پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ صحیح حدیث صرف اسناد کے بل پر نہیں پہچانی جاتی۔ بلکہ حدیث کا فہم، حفظ اور کثرت سماع بھی اس کے لئے ضروری ہے اور اس قسم کے علم کی تحصیل کے لئے سب سے زیادہ مفید چیز اہل علم وفہم سے مذاکرہ ہے۔

عرض یہ ہے کہ وہ احادیث جو صحیحین کے علاوہ دوسری کتابوں میں ہیں۔ خواہ وہ صحیح الاسناد ہوں ان کی جانچ اور پرکھ بہت ضروری ہے۔ حاکم کا قول بالخصوص خط کشیدہ عبارت مسلک اہل حدیث کے خلاف تو نہیں ہے؟

ج: (۱) کتاب "سنت رسول" سے آپ نے امام حاکم کا جو قول نقل کیا ہے وہ مسلک اہل حدیث کے خلاف نہیں ہے۔ اس لئے اس کا حاصل مطلب صرف اس قدر ہے کہ کسی حدیث کے راویوں کے ثقہ ہونے سے اس کا صحیح ہونا لازم نہیں ہوتا۔ تاوقتیکہ علل خفیہ قادحہ فی الصحۃ اور شدوذ وغیرہ کا انتفاء متحقق نہ ہو جائے۔ ایک حدیث کی سند بظاہر شروط صحت کی جامع معلوم ہوتی ہے جس کی بنا پر غیر ماہر فن اس حدیث کی صحت کا حکم لگا دیتا ہے، لیکن ایک ماہر فن جو کثیر الحفظ والسماع والمعرفۃ والاطلاع اور دقیق الفہم ہوتا ہے، اس حدیث کی سند یا متن میں کسی پوشیدہ علت پر اطلاع پانے کی وجہ سے اس کے معلول ہونے کا حکم لگاتا ہے۔ اور وہ حدیث غیر صحیح قرار پاتی ہے۔

حافظ زیلعی حنفی لکھتے ہیں:

"صحة الإسناد يتوقف على ثقة الرجال، ولو فرض ثقة الرجال، لم يلزم منه صحة الحديث، حتى ينتفي منه الشذوذ والعلة"(نصب الراية ۱/۳۴۷).

(۱) مرعاة المفاتيح ٤/٢٥٦/٢٥٧۔

اورحافظ عراقی فرماتے ہیں:"قد يصح الا سناد لثقة رجاله،ولا يصح الحديث لشذوذ أوعلة"(فتح المغيث..).

اورحافظ ابن حجر لکھتے ہیں:"لا يلزم من كون رجال الحديث ثقات أن يكون صحيحاً"(تلخيص ص: ۲۳۹).

اورحضرۃ الشیخ مولانا مبارک پوری فرماتے ہیں:

"أما قول الهيثمي رجاله ثقات، فلا يدل على صحة الحديث،لاحتمال أن يكون فيه مختلط، ورواه عنه صاحبه بعد اختلاطه، أو يكون فيهم من لم يدرك من رواه عنه، أو يكون فيه علة أو شذوذ" (تحفة ١/١٩٠).

امام حاکم کی پیش کردہ مثال حدیث ابن عمر "صلاة الليل والنهار مثنى مثنى"کو دیکھئے اس کے تمام راوی ثقہ ہیں اس لحاظ سے یہ پوری مرفوع حدیث بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہے،لیکن اکثر ائمہ نے جن میں امام حاکم بھی ہیں اس کو معلول بتایا ہے اور کہا ہے کہ اس میں "النهار" کی زیادتی صحیح نہیں۔ اگر چہ اس کے تمام رواۃ ثقہ ہیں۔حافظ ابن حجر لکھتے ہیں:"إن أكثر الأ ئمة اعلوا هذ الزيادة' وهي قوله: والنهار، بأن الحفاظ من اصحاب ابن عمر لم يذكروها عنه، وحكم النسائي على راويها بأنه أخطأفيها، وقال يحيىٰ بن معين: من على الأزدي (الراوي عن ابن عمر) حتى أقبل منه" (فتح الباري ۲/۴۷۹).

اوربھی لکھتے ہیں: "روى ابن وهب باسناد قوي عن ابن عمر، قال: صلوٰة الليل والنهار مثنى مثنى موقوفاً، أخرجه ابن عبدالبر من طريقه، فلعل الأزدي اختلط عليه الموقوف بالمرفوع، فلا تكون هذه الزيادة صحيحة، على طريقة من يشترط في الصحيح أن لايكون شاذاً" انتهى (۲/۴۷۹).

غیر صحیحین کی وہ احادیث جن اسانید،ثقاہت رجال کی وجہ سے بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہوں۔لیکن کسی امام فن سے ان کی تصحیح یا تحسین منقول ومنصوص نہ ہو،ایک صاحب اہلیت محدث کے لئے ضروری ہے ان کو جانچ اور پرکھ کر اور یہ تحقیق کرے کہ انھیں کوئی علت تو نہیں ہے؟ جب ہر طرح اطمینان ہوجائے تو ان کے صحیح یا حسن ہونے کا حکم لگائے۔

امام حاکم کے قول کا ہم نے جو یہ مطلب بیان کیا ہے۔اس کی تائید خود ان کی اصل عربی عبارت سے، ونیز دوسری کتب اصول حدیث سے ہوتی ہے۔لیکن قبل اس کے کہ یہ عبارات پیش کی جائیں یہ بتادینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ امام حاکم نے "معرفة الصحيح والسقيم" کی نوع کو"معرفة علل الحديث" سے الگ علیحدہ نوع قرار دیا ہے۔چنانچہ "ذكر النوع السابع والعشرين" کے ماتحت لکھتے ہیں:

"هذا النوع منه معرفة علل الحديث، وهوعلم برأسه، غير الصحيح والسقيم والجرح والتعديل"(علوم الحديث ص: ۱۱۲).

لیکن ہمارے خیال میں یہ تفریق صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے۔خود ان کی آگے کی یہ عبارت:"وعلة الحديث يكثر في أحاديث الثقات، أن يحدثوا بحديث له علة، فيخفي عليهم علمه، فيصير الحديث معلولاً، والحجة فيه عندنا الحفظ والفهم والمعرفة لا غير"(علوم الحديث:).

اس امر پر صاف طور پر دلالت کرتی ہے کہ دونوں نوع میں (معرفت صحیح وسقیم اور معرفت علل حدیث) باعتبار مآل ومقصد کے ایک ہیں۔ حافظ ابن الصلاح فرماتے ہیں: "معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأدقها وأشرفها، وإنما يطلع بذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب، وهي عبارة عن أسباب خفية غامضة قادحة فيه، فالحديث المعلل: هو الحديث الذي اطلع فيه على علة تقدح في صحته، مع أن الظاهر السلامة منها، و يتطرق ذلك الى الإسناد الذي رجاله ثقات' الجامع شروط الصحة من حيث الظاهر" (مقدمة ابن الصلاح مع شرحه التقييد والايضاح ص: ۱۱۵)۔

یہ عبارت واضح دلیل ہے اس امر پر کہ "معرفت علل حدیث" "معرفت صحیح وسقیم" سے الگ نہیں ہے۔ بہرحال امام حاکم کے قول مسئول عنہ کی تشریح میں ہم نے جو کچھ لکھا ہے وہی اہل حدیث کا بھی مسلک ہے۔ اب امام حاکم کی اصل عربی عبارت پڑھیے جس کا ترجمہ آپ نے "سنت رسول" سے نقل کر کے استفسار کیا ہے۔ امام حاکم "ذكر النوع التاسع عشر من علوم الحديث". کے زیر عنوان لکھتے ہیں: "وهو معرفة الصحيح والسقيم، وهذا النوع من هذه العلوم، غير الجرح والتعديل الذي قدمنا ذكره، فرب اسناد يسلم من المجروحين، غير مخرج في الصحيح"۔ پھر اس کی مثال میں اپنی سند سے حدیث ابن عمر مرفوعاً "صلاة الليل والنهار مثنى مثنى" روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "هذا حديث ليس في إسناده إلا ثقة ثبت، و ذكر النهار فيه وهم، والكلام عليه يطول".

پھر اس نوع کی دو مزید مثالیں ذکر فرماتے ہیں:

"ان الصحيح لا يعرف بروايته (اى برواية الثقة) فقط، و إنما يعرف بالفهم والحفظ وكثرة السماع، و ليس لهذا النوع من العلم عون، أكثر من مذاكرة أهل الفهم والمعرفة، ليظهر مايخفى من علة الحديث، فإذا وجد مثل هذه الأحاديث باالأسانيد الصحيحة، غير مخرجة في كتابي الإمامين البخاري و مسلم، لزم صاحب الحديث التفسير (البحث والتفتيش) عن علته، ومذاكرة اهل المعرفة لتظهر علته".

(معرفۃ علوم الحدیث ص: ۵۸/۵۹/۶۰)

پوری عبارت غور سے پڑھ جائیے اس کلام کا اس کے سوا اور کیا مطلب ہو سکتا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ اور کیا یہ نوع **معرفة علل حديث** سے الگ کوئی دوسری مستقل نوع ہو سکتی ہے؟

حافظ سیوطی تدریب الراوی ص: ۶۳ میں "صحیح" کی مشہور اصطلاحی تعریف: "ما اتصل إسناده بالعدول الضابطين من غير شذوذ ولا علة" کی قیود کے فوائد اور اس تعریف پر وارد کردہ مناقشات اور بعض دیگر متعلقہ امور ذکر کرنے کے بعد "فائدة" کے تحت لکھتے ہیں:

"بقی شروط للصحة (۱) مختلف فیها، منها ماذکره الحاکم فی علوم الحدیث: أن یکون روایه مشهوراً بالطلب، ولیس مراده الشهرة المخرجة عن الجهالة، بل قدر زائد علی ذالک.

قال عبدالرحمن بن عون: لا یؤخذ العلم إلا علی من شهدله بالطلب. قال شیخ الإسلام (الحافظ ابن حجر): ویمکن أن یقال اشتراط الضبط یغنی عن ذلک، اذالمقصود الشهرة بالطلب، أن یکون له مزیداعتناء بالروایة لترکن النفس الی کونه ضبط ماروی، و منها ماذکره السمعانی فی القواطع: أن الصحیح لایعرف بروایة الثقات فقط، وإنما یعرف بالفهم والمعرفة وکثرة السماع والمذاکرة.

قال شیخ الإسلام: وهذا یؤخذ من اشتراط انتفاء کونه معلولاً، لأن الإطلاع علی ذلک، إنما یحصل بماذکر من الفهم والمذاکرة و غیرهما، ومنها: أن بعضهم اشترط علمه بمعانی الحدیث، حیث یروی بالمعنی، وهو شرط لابد منه، لکنه داخل فی الضبط، ومنها اشتراط البخاری ثبوت السماع لکل راوٍ من شیخه، ولم یکتف بامکان اللقاء والمعاصرة، وقیل: إن ذلک لم یذهب أحد إلی أنه شرط الصحیح بل للأصحیة (قلت: بل هو شرط التزمه البخاری لما أورده فی جامعه الصحیح، لا للصحیح مطلقاً، کماذهب الیه الحافظ ابن کثیر فی اختصارعلوم الحدیث) ومنها: أن بعضهم اشترط العدد فی الروایة کالشهادة" إلی آخر مابسط الکلام فی هذا الأخیر تدریب الراوی ۱/۶۹/۷۰/۷۱).

اورعلامہ جزائری "صحیح" کی تعریف اوردیگر متعلقہ امور پرکلام وبحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وقد بقی للصحیح شروط قداختلف فیها، فمنها ماذکره الحاکم فی علوم الحدیث من کون الراوی مشهوراً بالطلب.......... و منها ثبوت التلاقی بین کل راو ومن روی عنه، و عدم الاکتفاء بالمعاصرة وامکان التلاقی بینهما..................، و منها ماذکره السمعانی فی القواطع: وهو أن الصحیح لایعرف بالثقاة فقط، وإنما یعرف بالفهم والمعرفة و کثرة السماع والمذاکرة، قال بعضهم (یعنی الحافظ ابن حجر): أن هذا داخل فی اشتراط کونه غیر معلول، لأن الإطلاع علی ذالک، إنما یحصل بماذکر من الفهم والمعرفة و غیرهما".

(توجیہ النظر للجزائری ص ۷۳،۷۴)

دونوں کتابوں کی خط کشیدہ عبارات کوغور سے پڑھئے۔ حاکم کی عبارت میں اور سمعانی کی عبارت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں کا ماحصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ صرف سند کے صحیح ہونے یعنی راویوں کے ثقہ ہونے سے حدیث صحت پہچانی جاتی ہے۔ بلفظ دیگر محض رجال سند کی ثقاہت صحت حدیث کے حکم کے لئے کافی نہیں ہے۔ بلکہ اس کے لئے ایک اور چیز کی ضرورت بھی ہوتی ہے کثرۃ سماع، وسعت معرفۃ واطلاع، ماہرین فن سے مذاکرہ اور کثرۃ حفظ طرق کی مدد سے جب تک اس حدیث کی سند یا متن سے شذوذ وعلت وغیرہ کے انتفاء کاظن غالب نہ ہوجائے اس حدیث کی صحت کاحکم نہیں لگایا جاسکتا۔ لیکن جیسا کہ حافظ ابن حجر کے کلام میں گذر چکا ہے "صحیح" کی

(۱) متداول نسخوں میں "بقی للصحیح شروط" ہے (فواز)

تعریف ہے ''انتفاء علت وشذوذ'' کی قید وشرط کے بعد اس نئی مزید شرط یا معیار کے اضافہ کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔

شاید حاکم کے کلام میں ''فهـم'' کے لفظ سے آپ کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ اس سے حدیث (کی) تحقیق وتنقید کے لئے درایت سے کام لینا بھی ضروری ثابت ہوتا ہے، اور چوں کہ بعض قاصر النظر لوگوں کے زعم میں اہل حدیث، ثقہ حدیث میں درایت سے کام لینے کو قائل نہیں ہیں۔ اس لئے حاکم کا یہ قول مسلک اہل حدیث کے خلاف ہے۔

اس کے متعلق نہایت اختصار کے ساتھ اس قدر عرض ہے کہ اس سے مراد اولاً: یہاں ''فہم'' سے درایت مصطلحہ مراد لینے میں کلام ہے۔

ثانیاً: یہ زعم وخیال کہ اہل حدیث تنقید حدیث میں صرف سند پر اعتماد کر لیتے ہیں اور مضمون حدیث کو نہیں دیکھتے اور تحقیق حدیث میں درایت سے کام لینے کے قائل نہیں ہیں۔ یکسر غلط اور الزام محض ہے۔ اس طرح یہ خیال بھی صحیح نہیں کہ ائمہ متقدین محدثین نے نقد احادیث میں عقل وفہم اور اصول درایت سے کام نہیں لیا ہے اور اس معاملہ میں فقط سند پر اعتماد کیا ہے۔ واقعہ اور حقیقت یہ ہے کہ عقل وفہم اور تفقہ ودرایت کا جو مقام ومرتبہ ہے، محدثین نے نقد حدیث میں اس کا پورا پورا لحاظ رکھا ہے اور موجودہ علماء حدیث بھی اس کی پوری رعایت کرتے ہیں۔

قرآن کریم نے جب تمام دینی امور میں عقل وفہم اور تدبر وتفکر سے کام لینے کی ہدایت کی ہے، تو یہ دینی مسئلہ کیوں کر اس سے مستثنیٰ ہوسکتا ہے، یہی وجہ ہے حضرت عمر، حضرت حفصہ، حضرت عائشہ، حضرت ابن عباس، حضرت ابوایوب، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہم، و دیگر فقہاء صحابہ وتابعین نے اس بارے میں برابر درایت سے کام لیا۔ پھر فقہاء محدثین اپنے اپنے زمانوں میں اس کی پوری پوری رعایت کی، بلکہ بعض ائمہ حدیث نے اس کے اصول بھی منضبط فرمائے۔ گو ان میں سے بعض اصل مخدوش ہیں ملاحظہ ہو: **فتح المغيث للسخاوی، الموافقات للشاطبی، تدريب الراوی للسيوطی(۱/۲۷۵/۲۷۶/۴)، توجيه النظر للجزائری (ص: ۸۲)، الموضوعات للملاعلی القاری الهروی** ص۹۲ تا آخر کتاب۔

طاش کبری زادہ نے مفتاح السعادۃ ۲/۲ میں ''علم درایۃ الحدیث'' کی یہ تعریف لکھی ہے: **"هو علم يبحث فيه المعنی المفهوم من الفاظ الحديث، و عن المعنی المراد منها، مبتياً علی قواعد العربية و ضوابط الشريعة، و مطابقاً لأحوال النبی صلی الله عليه وسلم".**

ظاہر ہے اس درایت سے کون انکار کرسکتا ہے۔ تحقیق حدیث میں سب سے پہلے اصول حدیث کی روشنی میں سند حدیث پر اعتماد کرنا ضروری ہے، سند کی طرف سے اطمینان نہ ہو، تو مضمون حدیث کو دیکھ کر اس کے ذریعہ بھی حدیث کا درجہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کے لئے کچھ شرائط ہیں، جن کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں ہے۔ اس کے لئے ملاحظہ ہو: قواعد التحدیث ص: ۱۴۶ تا ص: ۱۵۵

یہ جان لینا ضروری ہے کہ ہم احادیث نبویہ وآثار صحابہ کی تحقیق وتنقید میں ان اصول درایت سے کام لینے کو قائل نہیں ہے، جن کو ابن خلدون نے تاریخی واقعات کی تحقیق کے لئے مرتب کیا ہے، اور ان سے کام لینے کو ضروری بتایا ہے، لکھتے ہیں:

"لأن الأخبار إذا فيها علی مجرد النقل، ولم نحكم أصول العادة و قواعد السياسة و طبيعة العمران والأحوال فی الإجتماع الإنسانی، و لا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من

العثور و مزلة القدم، و الحيد عن جادة الصدق" (مقدمۂ ابن خلدون ص:٦، نیز ملاحظہ ہو ص: ١٦) ☆

اور نہ ہی ہم اس درایت کے قائل ہیں جس کو صاحب سیرۃ النعمان نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

''درایت سے یہ مطلب ہے کہ جب کوئی واقعہ بیان کیا جائے تو اس پر غور کیا جائے کہ وہ طبیعت انسانی کے اقتضاء، زمانہ کی خصوصیتوں، منسوب الیہ کے حالات اور دیگر قرائن عقلی کے ساتھ کیا نسبت رکھتا ہے''

ظاہر ہے خط کشیدہ عبارت والی درایت بالکل نیچریانہ درایت ہے، جس سے کسی اہل حدیث کو اتفاق نہیں ہو سکتا، ہم اس درایت کو بھی قابل اعتناء نہیں سمجھتے جس کی روشنی میں متکلمین سیدھی اور آسان صحیح احادیث کی بھی عجیب و غریب تأویل کر ڈالتے تھے اور اگر کوئی تاویل نہیں کر سکتے تھے تو اپنی عقول کے خلاف ہونے کی وجہ سے انہیں رد کر دیتے، بلکہ بعض بے باک قسم کے ان کا مذاق بھی اڑاتے، ہمارے نزدیک یہ ان کے عقول و افہام کے ... وفساد کا نتیجہ اور غیر اسلامی علوم و معارف سے تأثر کا ثمرہ تھا۔

ہم ان متنورین کی درایت کو بھی نا قابل التفات سمجھتے ہیں جو اس فن سے بالکل کورے ہیں۔ اور مستشرقین کی آراء و تحقیقات سے مرعوب ہو کر ان پر ایمان لا چکے ہیں، اور ان کے اعتراضات و ہفوات کے جواب سے قاصر ہو کر قرآنی آیات میں معنوی تحریف اور احادیث کی غلط تأویل کرتے ہیں یا ان کو رد کر دیتے ہیں جیسے: سرسید اور ان کے ہم خیال نیچر پرست۔

مولانا مودودی نے ''مسلک اعتدال'' وغیرہ میں حدیث کی ظنیت اور فقہاء کی درایت میں مہارت اور ائمہ حدیث کے درایت و تفقہ سے بے تعلق رہنے کا جو دعوی کیا ہے اور اس کی تشریح میں جو کچھ لکھا ہے۔ وہ بھی مسلک اہل حدیث کے خلاف ہے۔ انہوں نے متاخرین حنفیہ کی باتوں کو ایک نئے انداز اور اسلوب میں پیش کر دیا ہے اور بس۔

☆محولہ عبارت درج ذیل ہے:

"وقد كدنا أن نخرج عن الكتاب، بالإطناب في هذه المغالط، فقد زلت أقدام كثير من الأثبات والمؤرخين الحفاظ، في مثل هذه الاحاديث والآراء وعلقت بأفكارهم، ونقلها عنهم الكافة من ضعفة النظر والغفلة عن القياس، وتلقوها هم أيضا، كذلك من غير بحث ولا رؤية، واندرجت في محفوظاتهم، حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا وناظره مرتبكا، وعد من مناحي العامة، فإذا يحتاج صاحب هذا الفن، الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والاعصار في السير، والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وما بين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادي ظهورها واسباب حدوثها ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها، كان صحيحا، وإلا زيفه واستغنى عنه.

وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك، حتى انتحله الطبري والبخاري، وابن اسحاق من قبلهما وامثالهم من علماء الامة، وقد ذهل الكثير عن هذا السرفيه، حتى صار انتحاله مجهلة، واستخف العوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله، والخوض فيه التطفل عليه، فاختلط المرعي بالهمل واللباب بالقشر والصادق بالكاذب وإلى الله عاقبة الامور."

الحمد للہ کہ حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب سلفی نے اس مضمون کی لاجواب تنقید کر کے اس کا تارو پود بکھیر دیا ہے۔ ’’مسلک اعتدال‘‘ کے ساتھ مولانا محمد اسماعیل صاحب کا جوابی مقالہ ضرور دیکھنا چاہیئے کہ ’’مسلک اعتدال‘‘ کے مضر اور غیر معتدل اثرات سے محفوظ رہا جا سکے۔

آخر میں ہم علامہ جزائری کا وہ کلام ذکر کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ جس میں انہوں نے درایت سے کام لینے کے مسئلہ میں تین مسلک ذکر کئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں:

’’اعلم أن هذه المسئلة من أهم مسائل هذا الفن الجليل الشأن، والناظرون فى هذا الموضع قد انقسموا الى ثلاث فرق.

الفرقة الأولى: فرقة جعلت جل همها النظر فى الإسناد،فإذا وجدته متصلاً، ليس فى اتصاله شبهة، ووجدت رجاله ممن يوثق بهم، حكمت بصحة الحديث قبل امعان النظر فيه، حتى إن بعضهم يحكم بصحته ولوخالف حديثاً آخر، رواته أرجح، ويقول كل ذلك صحيح، و ربما قال: هذاصحيح، و هذا أصح، و كثيراً مايكون الجمع بينهما غير ممكن، وإذا توقف متوقف فى ذلك نسبه إلى مخالفة السنن، و ربما سعى فى ايقاعه فى محنة من المحن، مع أن جهابذة هذا الفن، قد حكموا بأن حجة الإسناد لا تقتضى صحة المتن، ولذلك قالوا، لايسوغ لمن رأى حديثا له إسناد صحيح، أن يحكم بصحته، إلا أن يكون من أهل هذا الشأن، لإحتمال أن تكون له علة قادحة قد خفيت عليه‘‘.

’’**الفرقة الثانية** : فرقة جعلت همها النظر فى نفس الحديث، فإن رامتها أمره حكمت بصحته، وأسندته إلى النبى عليه الصلاة والسلام، وإن كان فى اسناده مقال، مع أن فى كثير من الأحاديث الضعيفة بل الموضوعة ماهو صحيح المعنى فصيح المبنى، غيرأنه لم تصح نسبته إلى النبى عليه الصلاة والسلام، و قال بعض الوضاعين: لابأس إذا كان الكلام حسناً أن تضع له إسناداً، وحكى القرطبى عن بعض أهل الرأى أنه قال: ماوافق القياس الجلى، يجوز أن يعزى إلى النبى عليه الصلاة والسلام، وان راعهم أمره لمخالفته لشئ ممايقولون به، وإن كان مبنياً على مجرد الظن، بادروا لرد الحديث والحكم بوضعه وعدم صحة رفعه، وإن كان إسناده خالياً عن كل علة، وإن ساعدهم الحال على تأويله على وجه لايخالف أهوائهم، بادروا الى ذالك، و هذه الفرقة: هم المعتزلة والمتكلمون الذين حذوا حذوهم، وقد نحا أناس من غيرهم نحوهم، وقد طعنت الفرقة الأولى فى هذه الفرقة طعناً شديداً و قابلتهم، وهذه الفرقة بمثل ذلك أو أشد.

ونسبوا رواة ماأنكروه من الأحاديث إلى الإختلاق والوضع، مع الجهل بمقاصد الشرع، و قد ذكر ابن قتيبة شيئاً من ذلك فى مقدمة كتابه، الذى وضعه فى تأويل مختلف الحديث، والمجاملون اكتفوا بأن نسبوا

الی الرواۃ الوهم والغلط والنسیان، وهو ممایخلوا عنه انسان، وقالوا: إن المحدثین أنفسهم قدردوا کثیراً من أحادیث الثقاة بناء علی ذلک''.

قال الجزائری: ''ولایدخل فی هذه الفرقة أناس ردوا بعض الأحادیث الصحیحة الإسناد، لشبهة قویة عرضت لهم، أوجبت شکهم فی صحتها،إن کانت مما لا یدخل فیه النسخ، أو فی بقاء حکمها، إن کانت مما یدخل فیه، فقد وقع التوقف فی الأخذ بأحادیث صحیحة الإسناد، فقد وقع ذلک لأناس من العلماء الأعلام المعروفین بنشرالسنن، بل وقع لأناس من کبار الصحابة''. ثم ذکر الجزائری مثالاً لذلک، من أحب الوقوف علیه، رجع الی توجیه النظر ص :٧٦.

''**الفرقة الثالثة**: فرقة جعلت جلَّ همهما البحث عما صح من الحدیث لتأخذبه، فأعطت المسألة حقها من النظر، فبحثت فی الإسناد والمتن معاً، بحث مؤثر للحق، فلم تنسب إلی الرواۃ الوهم والخطاء و نحو ذلک، لمجرد کون المتن یدل علی خلاف رأی لها، مبنی علی مجرد الظن، ولم تعتقد فیهم أنهم معصومون عن الخطأ والنسیان، وهذه الفرقة ثبت عندها صحة کثیرمن الأحادیث، التی ردتها الفرقة الثانیة،وهی المفرطة فی أمر الحدیث، کما ثبت عندها عدم صحة کثیر من الأحادیث التی قبلتها الفرقة الأولی وهی المفرطة فیه، وهذه الفرقة هی أوسط الفرق و أمثلها و أقربها للإمتثال، وهی أقل الفرق عدداً، ومقتفی أثرها ممن أریدبه الرشد''.

توجیہ النظر الی أصول الأثر لطاہر بن صالح الجزائری
ص:٧٠ الی ٨٢ الطبعۃ الاولی ١٣٢٨ھ/١٩١٠ء

☆ کثرت مشاغل کے باعث ''نتائج التقلید'' بالاستعیاب نہیں پڑھ سکا۔ تاہم اس کے اکثر مقامات نظر سے گذر گئے ہیں۔ ماشاءاللہ کتاب نہایت محنت سے لکھی گئی ہے اور موضوع اور مقصد کے لحاظ سے بالکل اچھوتی اور بے نظیر، اور اس لائق ہے کہ ہمارے وہ حضرات جو دیوبندی صاحبان سے کسی قسم کا حسن ظن رکھتے ہیں اور ان پر اعتماد کرتے ہیں، خصوصیت کے ساتھ اس کا مطالعہ کریں۔

دیوبندی مسلک سے وابستہ سب ہی حضرات اہل سنت اور اہل حدیث سے انقباض اور بغض ونفرت رکھنے میں مشترک ہیں مولانا تھانوی صاحب کا خواب اور اس کی تعبیر، اور کتب احادیث کے تحشیہ وطباعت میں دیوبندی علماء کا کتر بیونت اور مخالف مذہب احادیث کا آپریشن کرنا، مسلک اہل حدیث سے دشمنی رکھنے کا ہی نتیجہ ہے۔ اسی طرح اہل حدیث کے پیچھے نماز پڑھنے میں کراہت وانقباض اور اہل حدیث طلبہ کو اپنے مدارس میں برداشت نہ کرنا، اہل حدیث سے بغض رکھنے کا ہی کرشمہ ہے۔

جن دیوبندی صاحبان نے اپنی تحریروں میں علماء اہل حدیث کی شان میں گستاخانہ کلمات لکھے ہیں اور ان کا استخفاف کیا ہے۔ یہ ان کی وقاحت وسوقیت کی کھلی ہوئی دلیل ہے، ان کے مدرسین کا تقریباً یہ معمول ہوگیا ہے کہ درس کے وقت کا کچھ حصہ علماء اہل حدیث کی تحقیر

اور تجہیل وتسفیہ میں اور اپنے طلبہ کو ان کی طرف سے بدظن وتنفر کرنے کے لئے بیہودہ، من گھڑت قصوں اور اپنے مولویوں کی علمیت وکرامت کی جھوٹی بے سروپا داستانوں کے بیان میں ضرور صرف کرتے ہیں، اور موقع بے موقع ائمہ محدثین اور کتب حدیث بالخصوص صحیح بخاری کے استخفاف اور امام بخاری پر رکیک حملے اور طعن وتشنیع کرنے سے نہیں چوکتے، اور مقابلہ میں حنفی علماء وفقہاء کی جلالت اور فقہ وکتب فقہ کی عظمت مزہ لے لے بیان کرتے ہیں۔

ابن ہمام نے ''تحریر'' اور ''فتح القدیر'' میں صحیحین کے مرتبہ کے متعلق اور زاہد کوثری مصری اپنی تصنیفات وحواشی میں محدثین اور ائمہ جرح وتعدیل کے خلاف جو کچھ لکھا ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں ہے۔

مولانا مودودی صاحب نے ''مسلک اعتدال'' وغیرہ میں کتب حدیث اور ائمہ حدیث وفقہ کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ درحقیقت ابن ہمام وغیرہ کے انہیں رجحانات کی ترجمانی ہے۔ مودودی صاحب نے ان کی تقریر کو اپنے مخصوص طرز وانداز میں بیان کردیا ہے اور بس۔

اللہ تعالیٰ ہمارے اصحاب کے دلوں میں اس کتاب کے مطالعہ واشاعت کا شوق وجذبہ پیدا فرمائے اور دیوبندی مولوی صاحبان کے مکائد سمجھنے اور ان سے ہوشیار رہنے کی توفیق بخشے اور آپ کی اس خالص دینی خدمت کو قبول فرمائے (آمین)

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

۲۳ر ذوالقعدہ ۱۳۷۶ھ

(نتائج التقلید بحوالہ الفلاح بھیکم پور گونڈہ

علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر ج:۳/۴ش:۱۱/۱۲، ۱/۲، جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/ ۱۴۱۵ھ)

س : وثانيها: أن شيخ الاسلام ابن تيمية، قد رد على ابن عربي أشد الرد، مع أنه قد نجا وخرج من الإلحاد والزندقة، التي ملأبها فصوصه وتفسيره، كما لا يخفى على من طالع فتوحاته المكية.

من عبده الضعيف الراجي لرحمة القوى أبي سعيد محمد محي الدين السلفي عفى عن ذنبه الجلي والخفي المتوطن.... والميمن سنكها في البنجاله.

ج: اعلم أنه اختلف العلماء في أمر الشيخ ابن عربي، واختلافهم في شأنه قديم، معروف في سالف الزمان، فذهب جمع منهم إلى تضليله بل تكفيره، نظرا إلى ما يخالف نصوص الشرع من أقواله في الظاهر، واعتباراً لما يصادم أحكام الدين من أحواله في بادى الأمر، منهم الإمام الحافظ ابن تيمية والعلامة الشوكاني في رسالته القديمة المسماة بالصوارم الحداد القاطعة لأعناق مقالات أرباب الإلحاد (هذه الرسالة ملحقة في مجموعة فتاواه الخطية، المسماة بالفتح الرباني، الموجودة في مكتبة المدرسة الرحمانية)، ردفيها على الشيخ ابن الفارض وابن عربي وابن سبعين والتلمساني والجيلي واتباعهم، ردا مشبعا في مسئلة وحدة

الوجود، وأوّل جمع أقواله وأحواله، وحملوها على محامل مختلفة، فتوقفوا فى أمره، نظرا إلى علو شأنه ومرتبته فى العلوم، ورفعة درجته ومكانته فى الكمالات الظاهرة والباطنة، ومنهم الشوكانى أيضا، فإنه كتب بعد زمان فى رسالته المتقدم ذكرها مالفظه: "يقول مؤلف هذا الرسالة غفر الله له، هو تائب إلى الله من جميع ماحرره فيها، مما لا يرضى الله عزوجل، وقد طالعت بعد تأليفها الفتوحات والفصوص، فرأيت ما للتأويل فيه مدخلا، لاسيما عند هولاء الذين هم خلاصة الخلاصة من عباد الله عزوجل، وكان هذا بعد تحرير الرسالة بزيادة على أربعين سنة". انتهى.

ولاشك أن تكفير رجل يقر بالإسلام فى العلن، ويعمل بأحكام الشريعة فى الظاهر، ليس فى شئى من الحزم والإحتياط، سيما إذا أمكن إثبات إسلامه بتأويل سائغ محتمل قريب، وصرح جمع بإنكار جميع الأقوال المنسوبة إليه، فقالوا: إن كثيرا من عبارات الفتوحات والفصوص وغيرهما من مؤلفاته، مدسوسة من أعداءه، وجزم هولاء، بأن مخالفيه أدخلوا تلك الكلمات الباطلة والاقوال الزائفة من الحق والصواب فى تصانيفه، لينفر الناس عنه.

وأما نحن الذين جئنا بعد قرون متطاولة من الشيخ ابن عربى، وغيره من أمثاله، واطلعنا على أقوالهم وكلماتهم فى كتبهم، فما لنا عليهم من سبيل غير السكوت فى أمرهم، والتوقف فى شأنهم، وهذا هو الأحوط عندى فى حقهم، قال تعالى: "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون" (البقرة: ۱۳۴) وقال: "والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا ولإخواننا الذين سبقونا الايمان". (الحشر) الخ وقال النبى صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا الأموات" (۱) فلا ينبغى لأحد أن يجترء ويتجاسر على تضليل رجل مقر بالإسلام أو تفسيقه أو تبديعه أو تكفيره، إلا بعد الإطلاع الواسع على جميع أحواله، والخبرة التامة على سيرته، ولا يمكن الوقوف على ذلك، الا لمن عاصره من العلماء، أو لمن جاوره وقرب منه فى المسكن، أو لمن قرء من المتأخرين ترجمته المبسوطة فى كتاب مفرد لترجمته، لمصنف مصنف أو كتاب عام جامع لتراجم المتقدين، كوفيات الأعيان والدرر الكامنة والبدر الطالع وتاريخ بغداد وغيرها، فإن كان ضلله أو فسقه أو بدعه أو كفره أو تكلم فيه بشئى، رجل ممن كان شأنه ما وصفنا، فلا نشك فى كونه ضالا زائغا عن الحق، وإن اساء القول فيه، وجرحه أحد بمجرد النظر إلى بعض كلامه، من غير أن يقف على أحواله ومعتقداته وقوفا

(۱) بخاری کتاب الجنائز باب الی ماقدموا ۲۵۸/۳۱ ،حدیث کے الفاظ یہ ہیں: لاتسبوا الأموات، فإنهم أفضوا الى ماقدموا.

كاملا، فقد أقحم نفسه في محل خطر وخوف، وهذا لأن الرجل قد يكتب ما لا يوافق الشرع بجهله وعدم علمه ومعرفته وقصور فهمه، ولايتفق لأحد أن ينبه على خطأه وزلته، وهذا كما وقع من غير واحد من الأئمة، المخالفة لبعض الأحاديث الصحيحة في المسائل الشرعية، ومع ذلك لا نسئى الظن بهم، بل نقول: لعله لم يبلغهم الحديث، والإلما خالفوه، وليس هذا الا لحسن الظن بهم، وقد يقع الرجل فى الخطأ من جهة اجتهاده، مع كمال علمه ووفور فهمه، فتزل قدمه عن الحق، ثم قد يوفقه الله للرجوع الى الحق والصواب أيضاً.

والحاصل أنه لا يجور التعجيل فى الحكم لضلاله، بمجرد النظر الى بعض كلماته الزائغة، بل يجب التثبت فى أمره، والتفتيش عن أحواله وسيرته، والبحث عن معتقداته وامياله وعواطفه، فإن لم نجد أحدا من العارف المطلع على أحواله جرحه، وجب علينا أن نتوقف فى أمره، ونكل أمره الى الله، ونتلوقوله تعالى: "تلك امة قدخلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم" الخ وأقصى ما يليق لنا فى هذا الباب، وغاية ما يجب علينا فى هذه المسئلة، ان نقبل من أحوالهم ما يوافق الكتاب والسنة، ونترك بل نضرب بها الحائط مالا يكون كذلك، لأن كل أحديؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد اتفق على ذلك أهل العلم قديما وحديثا، وهو الحق الحقيق بالتحقيق وبالله التوفيق ."(۱)

---

(۱) نواب صدیق حسن خان قنوجی بھوپالی رحمه الله کاخیال بھی کچھ اسی طرح کاھے۔ وہ اپنے فتاوی دلیل الطالب الی ارجح المطالب ص:۲۴۹/۲۵۰ میں فرماتے ھیں:"ولأهل العلم خلاف قديم ومعروف عن ابن عربي ومنصور، ونظرا إلى أقوالهما وأحوالهما المخالفة للشرع، تجرأ جمع إلى تكفيرهما ، منهم الإمام العلامة الشوكاني رحمه الله فى رسالته القديمة المسماة: الصوارم الحداد القاطعة لأعناق مقالات أرباب الإتحاد، رد فيها على ابن الفارض وابن عربي وابن سبعين وابن التلمساني والجيلي واتباعهم، ردا مشبعا في مسألة وحدة الوجود۔

ونظرا إلى علو شأنهم ورفعة مكانتهم فى العلوم والكمالات، أول قوم ظاهر تلك الأقوال والأحوال وباطنها، وحملوها على حالة السكر وتوقفوا، ومنهم الشوكاني فى الفتح الرباني أيضا، قال: "طالعت الفتوحات والفصوص فرأيت ماللتأويل فيه مدخلا" انتهى۔

ولاريب أنه مادام يمكن إثبات الإسلام بتأويل، لما ذا يكفرمن يقربالإسلام، ويعمل بأحكام الشريعة فى الظاهر؟ وأنكر جمع كون تلك الأقوال لهولآء، وحكموا بأن الأعداء والمخالفين دسوا تلك الكلمات فى مؤلفاتهم، وأيقنوا به، نحن الذين جئنا بعد قرون متطاولة من هولآء، واطلعنا على الأقوال المختلفة عن هولاء، لا سبيل لنا الا السكوت، والعمل بالآيات: "تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم"، وقوله تعالى: "والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان" ،وبالحديث قال صلى الله عليه وسلم: "لا تسبوا الأموات" الخ

أقصى ما فى الباب، أن يوافق الكتاب والسنة من أقوالهم وأحوالهم نقبله،ومالا يكون كذلك نتركه، لأن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد اتفق على ذلك أهل العلم قديما وحديثا، وهو الحق الحقيق بالتحقيق، وبالله التوفيق۔

س : کیا مندرجہ ذیل دو حکایتیں جن کو بعض مصنفین اپنی کتابوں میں لکھتے ہیں کسی معتبر روایت سے ثابت ہیں:

(۱) حضرت آدم علیہ السلام کو پیدا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ایک فرشتہ کو زمین میں بھیجا کہ مٹی لا دے وہ جب زمین میں آیا۔ مٹی کہنے لگی کہ مجھے مت لے جاؤ، کیوں کہ اللہ تعالیٰ مجھ سے حضرت آدم علیہ السلام کو بنائے گا اور ان کی اولاد گناہ کرے گی اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں ڈالے گا اس میں مجھے تکلیف ہوگی۔ اسی طرح تین فرشتے آئے اور سب کے سب واپس گئے۔ ان کے بعد عزرائیل علیہ السلام آئے اور مٹی لے گئے کیوں کہ ان کے دل میں رحم کم ہے۔

(۲) حضرت آدم علیہ السلام کی شادی کرانے کے لئے اللہ خطیب اور فرشتے گواہ ہوئے تھے۔

عبدالستار مالدہ

ج : پہلی حکایت حسب ذیل کتابوں میں معمولی اختلاف اور فرق اور تفاوت کے ساتھ مطول قصہ کے ضمن میں مذکور ہے۔

(۱) تفسیر فتح العزیز للشاه عبدالعزیز الدهلوی ۱/۱۹۹، (۲) تفسیر روح البیان، (۳) تفسیر خازن ۱/۴۹ (عن وهب بن منبه التابعی قوله)، (۴) سعید بن منصور، (۵) ابن المنذر، (۶) ابن ابی حاتم، (عن ابی هریرة الصحابی موقوفاً علیه)، (۷) ابن جریر، (۸) و کتاب الاسماء والصفات للبیهقی ص: ۲۶۱، (۹) وابن عساکر، (عن ابن مسعود وعن ناس من الصحابة موقوفا علیهم)، (۱۰) أبو الشیخ بسند صحیح (عن ابن زید مرفوعا)، (۱۱) تفسیر درمنثور للسیوطی ۱/۱۱۵، (۱۲) تفسیر السدی، (عن ابی مالک وعن ابی صالح عن ابن عباس وعن مرة عن ابن مسعود وعن أناس من الصحابة مطولا موقوفا علیهم).

قال الحافظ ابن کثیر فی تفسیره ۱/۹۹ بعد ذکره: "فهذا الإسناد إلی هولآء الصحابة مشهور فی تفسیر السدی، ویقع فیه اسرائیلیات کثیرة، فلعل بعضها مدرج، لیس من کلام الصحابة، أو أنهم أخذوه من بعض الکتب المتقدمة، والله أعلم" انتهی . میرے نزدیک یہ حکایت اسرائیلیات سے مأخوذ ہے اور چوں کہ قرآن و صحیح احادیث میں اس کی تفصیل سے سکوت ہے اور ان دونوں سے اس کی تصدیق ہوتی ہے نہ تکذیب۔ اس لئے ہم بھی نہ اس کی تکذیب کریں گے اور نہ تصدیق۔ فلا نؤمن به ولا نکذبه

دوسری حکایت تفسیر فتح العزیز ۱/۲۱۷ میں یوں ذکر فرمائی ہے: ''حضرت آدم علیہ السلام دہ بار بر محمد صلی اللہ علیہ وسلم وآلہ درود فرستادند و فرشتگان گواہ شدند و عقد نکاح درمیان ایں ہر دو منعقد گشت''۔ یہ حکایت بھی اسرائیلیات سے ماخوذ ہے۔ کاش ہمارے مفسرین اپنی تفسیروں کو ان اسرائیلیات سے محفوظ رکھتے کہ ان اسرائیلی تفصیلات سے اسلام کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا اور نہ قرآن کی کوئی صحیح خدمت ہوئی۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۲ ربیع الاول ۱۳۶۱/ اپریل ۱۹۴۲ء)

س : حضرت انسان کے دادا حضرت آدم علیہ السلام ہیں اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم لوگ حضرت آدم کی اولاد ہیں۔ مگر جن کے دادا کون ہیں اور ان کا نام کیا ہے؟ قرآن وحدیث میں کہیں ان کا ذکر ہے؟

السائل: بشارت اللہ انصاری معرفت عبدالصمد انصاری
اے ایچ گارمنٹ سوریہ جی کمپاؤنڈ ٹی پی بائیکہ ممبئی

ج : جنوں کا دادا کون تھا؟ اور جن کس کی نسل ہیں؟ اور ان کے مورث اعلیٰ کا نام کیا تھا؟ یہ کسی معتبر یا ضعیف روایت سے بھی احقر کو نہیں معلوم ہوسکا۔

البتہ آیت: "وخلق الجان من مارج من نار" (الرحمن: ۱۵) میں "الجان" کی تفسیر میں بعض مفسرین صرف اتنا لکھتے ہیں: "خلق الجان أی أباالجن وهو إبليس' وقيل ابو الجن غير إبليس، وقيل الجان نفس الجن أی هذا الجنس يعنی خلق جنس الجن" (الجمل حاشية تفسير الجلالين طبع الهند ۲۹۸/۴)هذا ما ظهر لی والعلم عندالله.

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
۱۸/۱۲/۱۴۱۰/۱۲/۷/۱۹۹۰ء
(نور توحید، جھنڈا نگر اپریل ۱۹۹۹ء)

س : بنی آدم کے ناخن حضرت آدم علیہ السلام کی نشانیاں کہی جاتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو ناخن ترشوا کر ان کا نجاست میں پھینکنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو کیا یہ عمل بے حرمتی نہیں سمجھا جائے گا۔؟

ج : نبی آدم کے ناخن کا حضرت آدم علیہ السلام کی نشانیاں ہونے کے متعلق کوئی ضعیف روایت بھی نظر سے نہیں گزری۔ البتہ ملا علی قاری حنفی نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ۶۴۶/۵ شرح حدیث ذکر اویس قرنی میں لکھا ہے: "کماقيل ظفر آدم أنه أثر من جلده السابق" ظاہر ہے کہ یونہی ایک بات مشہور ہوگئی ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ کیوں کہ یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ سارے اعضاء حضرت آدم علیہ السلام کی نشانیاں ہیں۔ پس اس بارے میں ناخن کی کوئی خصوصیت نہیں رہی۔

بہتر یہ ہے کہ ناخن اور بال ترشوا کر ان کو دفن کر دیا جائے۔ "قال الحافظ فی سؤالات هھنا عن أحمد، قلت له : يأخذ من شعره وأظفاره ، أيدفنه أم يلقيه؟ قال: يد فنه، قلت: بلغک فيه شئی؟ قال: كان ابن عمريد فنه، وروی أن النبی صلی الله عليه وسلم امربد فن الشعر والأظفار،وقال: لا يتلعب به سحرة ابن آدم، قال الحافظ: وهذا الحديث أخرجه البيهقی من حديث وائل بن حجر نحوه، وقد استحب أصحابنا دفنهما، لكونها أجزاء من الآدمی، قال: و الترمذی الحكيم من حديث عبدالله بن بسر رفعه: قصوا اظفاركم واد فنوا اقلادتكم ونقو ابراجمكم، وفی سنده راو مجهول" (تحفة الأحوذی ۱۰/۴) .

(محدث دہلی)

س : ایک حنفی مولوی صاحب نے دوران وعظ میں بیان کیا کہ ''حضرت آدم علیہ السلام کا جسم یعنی: پتلا ابھی پانی میں گیلا تھا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نور پہلے پیدا ہو چکا تھا۔ اور اسی وقت آپ پیغمبر بھی تھے۔'' مولوی صاحب مذکور نے کسی حدیث کا حوالہ نہیں دیا۔ پس کیا ان کا یہ ارشاد اور بیان صحیح ہے؟

(سلطان احمد ہوشیار پور)

ج : مولوی صاحب کا یہ بیان درحقیقت ان دو حدیثوں کا مجموعہ ہے، جو عوام خصوصاً بریلوی حنفیوں میں بہت مشہور ہیں:

(۱) '' اول ماخلق الله نوری''.

(۲) '' کنت نبیاو آدم بین الماء والطین'' یا'' کنت نبیا و آدم منجدل بین الماء والطین''۔ لیکن یہ دونوں حدیثیں بچند وجوہ مردود ہیں۔

پہلی حدیث ''مدخل'' (۱/ ۱۶۸) میں ابن الحاج مالکی نے اور بعض دوسرے لوگوں نے بلا سند ذکر کی ہے اور بے سند حدیث بالاتفاق مردود ہوتی ہے۔ ونیز وہ مخالف ہے اس مشہور مرفوع صحیح حدیث کے۔ ''أول ماخلق الله القلم'' الحدیث (أخرجه احمد (۵/ ۳۱۷) والترمذی (۱) وصححه، عن عبادة بن الصامت مرفوعا) و نیز وہ معارض ہے ان حدیثوں کے، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ سب سے پہلے اللہ نے پانی پیدا کیا، پھر عرش، پھر قلم، پھر آسمان و زمین وغیرہ (وروی السدی فی تفسیره بأسانید متعددة، أن الله لم یخلق شیئا مما خلق قبل الماء، قاله الحافظ فی الفتح ۶/ ۲۸۹، ثم ذکر وجه الجمع بینه، وبین حدیث عبادة المتقدم، فارجع الیه) ونیز وہ معارض ہے اس حقیقت ثابتہ کے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آدم علیہ السلام کی اولاد سے ہیں، اور آدم مٹی سے پیدا کیے گئے ہیں، نہ نور سے۔ '' الناس کلهم بنوادم، و آدم خلق من التراب ''(ترمذی ابوداود ابن حبان) (۲) ونیز وہ مخالف ہے اس حدیث کے، جس میں وارد ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق آسمان زمین کے پیدا کرنے کے بعد ہوئی ہے۔ (مسلم شریف عن ابی ہریرہ) (۳)۔

دوسری حدیث کے متعلق ملا علی قاری حنفی لکھتے ہیں: ''وأماما یدور علی الألسنة بلفظ: کنت نبیا و آدم بین الماء والطین، فقال السخاوی: لم أقف علیه بهذ اللفظ، فضلاً عن زیادة: کنت نبیا ولا ماء ولا طین، قال: وقال الزرکشی: لاأصل له بهذا اللفظ'' إنتهی مختصرا، و قال العلقمی: قال ابن تیمیة والزرکشی و غیرهما من الحفاظ: لاأصل له، و کذا کنت نبیا ولاآدم ولاطین'' (الغدراج المنیر ۳/ ۹۴) وقال الصغانی:

---

(۱) ترمذی کتاب السنة (۲۱۵۴) ٤/ ٤٥٨ (۲) ترمذی کتاب المناقب باب فضل الشام (۳۹۵۵) ۵/ ۷۳٤ ابوداود کتاب الأدب باب فی التفاخر بالا نساب (۵۱۱۶) ۵/ ۳۳۹ (۳) کتاب صفات المنافقین باب ابتداء الخلق و خلق آدم (٤۷۸۹) ٤/ ۲۱٤۹.

"موضوع"(تذكرة الموضوعات ص: ٨٦). البتہ حدیث: "كنت نبيا و آدم بين الروح والجسد" کئی صحابیوں سے معتبر سندوں سے مروی ہے(فاخرجه ابن سعد (١) وابو نعيم فى الحلية (٢)و احمد(٣)والبخارى فى تاريخه(٤) و صححه الحاكم (٥)عن ميسرة الفخر من أعراب البصرة، و ابن سعد(٦) عن ابن ابى الجدعاء، والطبرانى فى الكبير عن ابن عباس، و أخرجه الترمذى (٧)عن أبى هريرة بلفظ: قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة؟ قال: و آدم بين الروح والجسد) قال المناوى: بمعنى أنه تعالىٰ أخبره بمرتبته' وهوروح قبل إيجاده الأجسام الانسانية' كما أخذالميثاق على بنى آدم قبل ايجادأجسامهم، و قيل فى معناه أنه صلى الله عليه وسلم قد أعطى فاضلة التعليم و التربية، و منح فضيلة الإرشاد و الإصلاح فى عالم الأرواح وكان فى تهذيب الأرواح وتكميلها. (٨) یعنی: "قبل اس کے کہ آدم علیہ السلام کی روح کا ان کے جسد عنصری کے ساتھ تعلق قائم ہو۔عالم ارواح میں آں حضرت ﷺ کی صورۃ مثالی کو اور نبی اور رسول بنائے جانے کی اطلاع دے دی گئی تھی یا عالم ارواح میں آں حضرت ﷺ کو ارشاد و تربیت کے منصب پر فائز کر دیا گیا تھا اور آپ عالم ارواح میں بھی ارواح کی تہذیب و تکمیل میں مشغول تھے۔ واللہ اعلم وقدبسط محدث الهند الامام ولى الله الدهلوى فى معناه فى "فيوض الحرمين" وغيره، فارجع اليه إن كنت من أصحاب القوة القدسية والنفوس الزكية، حتى لاتأبى نفسك من قبول ظواهره، وحتى تقدر على الوصول إلى حقيقة مباحثه.

(محدث دہلی ج:ش: ٧ شوال ١٣٦٠ھ/نومبر ١٩٤١ء)

س : حدیث:"أنامن نورالله "و حدیث: "لولاك لما خلقت الأ فلاك"، صحیح ہے یا ضعیف؟

ج : دونوں حدیثیں بے اصل ہیں۔ پہلی حدیث کی بابت حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "لا أعرفه" تذكرة الموضوعات ص ٨٦ اس حدیث کے موضوع ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آں حضرت ﷺ کے نورِ خدا سے پیدا ہونے کا اگر یہ معنی ہے کہ آپ ﷺ کا نور، اللہ کے نور کا عین وکل ہے، تو آں حضرت ﷺ کا خدا ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر یہ مطلب ہے کہ یہ نور، خدا کے نور کا جزو ہے، تو خدا کی تجزی اور انقسام لازم آئے گا اور اگر یہ مطلب ہے کہ اللہ کا نور، آں حضرت ﷺ کے نور کا خالق ہے۔ تو یہ بھی غلط ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کی پیدائش نور سے نہیں ہے بلکہ مٹی سے ہے، اور سب کو معلوم ہے فرشتے نور سے پیدا کئے گئے ہیں۔ اور آں حضرت ﷺ کے فرشتہ ہونے کی نفی خود قرآن میں موجود ہے: "ولا أقول إنى ملك'(الانعام: ٥) اور ہر شخص یہ بھی جانتا ہے کہ آپ ﷺ حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد سے ہیں اور آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے۔ پس آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نور کے بجائے مٹی سے پیدا ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعا مروی ہے: "خلقت الملئكة من نور، و خلق الجان من نار، و خلق آدم مماوصف لكم "(مسلم: ٢٩٩٦، ٤/ ٢٩٤).

(١) طبقات ابن سعد ٦٠/٧ (٢) حلية الأولياء ٥٣/٩ (٣) مسند احمد ٥٩/٥-٣٧٩ (٤) التاريخ الكبير ٣٧٤/٧(٥) المستدرك ٦٠٩/٢ ، (٦) طبقات ابن سعد ٥٩/٧ (٧)كتاب المناقب باب فى فضل النبى صلى الله عليه وسلم (٣٦٠٩)٥٨٥/٥ (٨) فيض القدير ٥٢/٥ و صحيح الجامع الصغير (٤٤٥٧) ١٨٧/٣ و سلسلة الاحاديث الصحيحة (١٨٥٦) ٤٧١/.

دوسری حدیث کے متعلق علامہ صغانی فرماتے ہیں: ''موضوع'' (تذکرة الموضوعات ص: ۸۶، الفوائد المجموعة للشوکانی: ص ۱۸۲، الموضوعات الکبیر للقاری الحنفی ص: ۵۹) اور تقریباً اسی مضمون کو دیلمی اور ابن عساکر نے بالترتیب یوں روایت کیا ہے: ''عن ابن عباس مرفوعا: أتانی جبریل، فقال: یا محمد! لولاک لماخلقت الجنة ولولاک ما خلقت النار''، وفی روایة ابن عساکر: ''لولاک ماخلقت الدنیا''۔ مگر مسند الفردوس دیلمی کی اور ابن عساکر بے سروپا روایات سے پُر ہیں اس لئے ان پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔☆

(محدث دہلی ج:۹ ش: ۷ شوال ۱۳۳۶ھ/ نومبر ۱۹۴۱ء)

س: ایک اہل حدیث مولوی صاحب وعظ میں منبر پر بیان فرماتے تھے کہ:

(۱) حضور کی پیدائش نور سے ہے؟

(۲) اگر حضور کو خدا پیدا نہیں کرتا تو آسمان زمین میں جن وانس کچھ نہیں پیدا کرتا؟

(۳) اور حضور کا لعاب دہن، مبارک، خوشبودار ہوتا تھا حتی کہ:

(۴) بول و براز بھی خوشبودار ہوتا تھا؟

(۵) لوگ جسم پر اپنے، لعاب دہن مبارک مل لیا کرتے تھے؟

(۶) حالاں کہ آپ ﷺ اسی خیال سے لعاب دہن اور بول وغیرہ کو لوگوں سے پوشیدہ کر کے پھینکا کرتے تھے؟

ایک دفعہ کا واقعہ ہے کہ

(۷) بول پوشیدہ کر کے چارپائی کے پیچھے چھپا کر رکھا تھا۔ ایک خادمہ نے خاک روبی کرتے ہوئے بول پایا تو مارے خوشبو کے، اٹھا کر پی گئی۔

(۸) اور حضور کے جسم مبارک کا سایہ نہیں ہوتا تھا۔ کیا یہ سب باتیں سچ ہیں؟ اگر سچ ہیں تو کیا قرآن سے یا حدیث سے ثابت ہیں؟

عبدالحلیم۔ سراوہ پٹنہ

ج: ان مولوی صاحب نے اپنے وعظ میں آٹھ باتوں کا دعویٰ کیا ہے نمبر وار ہر ایک کے متعلق مختصراً عرض ہے۔ پہلی

☆ علامہ محمد ناصرالدین البانی سلسلة الاحادیث الضعیفة (۱/۲۸۲، ۲۹۹-۳۰۰) میں فرماتے ھیں.

واما قول الشیخ القاری (۶۷-۶۸) لکن معناه صحیح، فقد روی الدیلمی-------

فأقول: الجزم بصحة معناه، لایلیق إلا بعد ثبوت ما نقله عن الدیلمی، وهذا مما لم أر أحدا تعرض لبیانه، وأنا وإن کنت لم أقف علی سنده، فإنی لا اتردد فی ضعفه، وحسبنا فی التدلیل علی ذلك تفرد الدیلمی به، واما روایة ابن عساکر، فقد اخرجها ابن الجوزی ایضا فی حدیث طویل عن سلمان مرفوعا، وقال: إنه موضوع، وأقره السیوطی فی اللآلی (۱/۲۷۲) ثم وجدته من حدیث أنس وسوف نتکلم علیه'' ان شاء الله.

بات۔ حضور کی پیدائش نور سے ہے۔

غالباً مولوی صاحب مذکور نے یہ دعوی احادیث ذیل کی رو سے کیا ہے: (۱) "اول ما خلق الله نوری". (۲) "یا جابر، أولا ماخلق الله نور نبیک من نوره"، (۳) "أنامن نور الله أنا من الله والمؤمنون منی." (۴)

پہلی حدیث معلق بلاسند ذکر کی جاتی ہے اور عام طور سے جہلا کی زبانوں پر جاری ہے۔ مگر اس روایت کے موضوع ہونے پر تمام محدثین کا اتفاق ہے۔

دوسری روایت زرقانی وغیرہ نے مصنف عبدالرزاق سے بلاسند لکھی ہے۔ اور مصنف عبدالرزاق میں موضوع حدیثیں بھی موجود ہیں، اور فضائل ومناقب میں اس کی روایتوں کا کم اعتبار کیا جاتا ہے، اس لئے یہ روایت بھی نا قابل اعتبار والتفات ہے۔ پہلی اور دوسری حدیث کے موضوع ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح احادیث میں مخلوقات الٰہی میں عرش اور پانی کے ماسوا سب سے پہلے قلم کی پیدائش کی تصریح آ گئی ہے چنانچہ ارشاد ہے:" أول ماخلق الله القلم" (أحمد (۵/ ۳۱۷)و الترمذی و صححه ابوداود و سکت عنه) (۱) قال الحافظ: "و قد وقع فی قصة نافع بن زید الحمیری بلفظ: کان عرشه علی الماء ثم خلق القلم، فقال: اکتب ماهو کائن، ثم خلق السموات والأرض، فصرح بترتیب المخلوقات بعدالماء والعرش" قال. و یجمع بینه و بین ماقبله، بأن أولیة القلم بالنسبة إلی ماعدا الماء والعرش، أو بالنسبة إلی مامنه صدر من الکتابة إلی أنه قیل له: اکتب أول ماخلق". (فتح الباری ۲/ ۲۸۹).

تیسری روایت بھی موضوع ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "لا أعرفه" (تذکرة الموضوعات ص:۸۶).

چوتھی روایت بھی جھوٹی ہے۔ ملاعلی قاری حنفی "موضوعات کبیر" (ص:۲۴۱) میں لکھتے ہیں: "قال العسقلانی: إنه کذب مختلق، وقال الزرکشی: لا یعرف، قال ابن تیمیة: موضوع، وقال السخاوی: هو عندالدیلمی بلا إسناد عن عبدالله بن جراد مرفوعاً: أنا من الله والمؤمنون منی" الخ انتهی . دوسری، تیسری، چوتھی روایت کے غلط اور باطل ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ صحیح مسلم کی روایت "خلقت الملئکة من نور" کے مطابق فرشتوں کی تخلیق نور سے ہوئی ہے۔ اور قرآن میں آں حضرت ﷺ کے فرشتہ ہونے کی نفی کی گئی ہے "ولا أقول إنی ملک" (هود:۳۱) اور یہ ہر شخص کو معلوم ہے کہ آں حضرت ﷺ آدم علیہ السلام کی اولاد سے ہیں اور آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے، اس لئے آں حضرت ﷺ کے بجائے نور۔ مٹی سے پیدا ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً مروی ہے:" خلقت الملئکة من نور، و خلق الجان من نار ج من نار وخلق آدم مما وصف لکم" (مسلم) (۲) اور یہ روایتیں عقلاً بھی غلط اور باطل ہیں کیوں کہ اگر نور خدا سے ہونے کا یہ معنی ہے کہ آپ ﷺ کا نور عین وکل نور خدا ہے، تو آں حضور ﷺ کا خدا ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر یہ نور جزو نور خدا ہے۔ تو خدا کی تجزی اور

---

(۱) ترمذی کتاب القدر باب: ۱۷ (۲۱۵۵) ۴/ ۴۵۷ ابو داود کتاب السنة باب فی القدر (۴۷۰۰) ۵/ ۷۶ (۲) کتاب الزهد والرقائق باب فی احادیث متفرقة (۳۹۹۶) ۴/ ۲۲۹.

قسمت لازم آئے گی، اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں۔

بہر کیف مولوی صاحب کی پہلی بات عقلاً اور نقلاً باطل اور غلط ہے۔ یہ عقیدہ اور قول تو بدعتیوں کا ہے، اس لئے مجھے مولوی مذکور کے اہل حدیث ہونے کا یقین بلکہ تصور بھی نہیں ہوتا۔ شخص مذکور قطعاً جاہل اور بدعقیدہ ہے۔

دوسری بات: اس حدیث سے ماخوذ ہے جو عام طور پر بدعتیوں کی زبان پر رائج اور جاری ہے "لولاک لما خلقت الأفلاک" لیکن یہ روایت موضوع اور جھوٹی ہے۔ "قال الصغانی: موضوع، کذافی الخلاصة" (تذکرة الموضوعات ص: ۸٦ والموضوعات الکبیر للملا علی القاری الحنفی ص: ۵۹، والفوائد المجموعه للشوکانی یہ حدیث دیلمی اور ابن عساکر نے بالترتیب یوں روایت کی ہے: "عن ابن عباس مرفوعاً، أتانی جبریل، فقال: یا محمد لولاک ماخلقت الجنة ولولاک ماخلقت النار، وفی روایة ابن عساکر: لولاک ما خلقت الدنیا" مگر مسند الفردوس دیلمی کی اور تاریخ ابن عساکر کی موضوع اور جھوٹی روایتوں سے پُر ہیں۔

تیسری بات: "آپ کا لعاب دہن مبارک خوش بودار ہوتا تھا" آپ ﷺ کے لعاب دہن کے خوشبودار ہونے کے بارے میں کوئی صحیح یا ضعیف حدیث مجھے نہیں ملی۔ اور میں وثوق سے کہتا ہوں کہ یہ محض دعویٰ ہے جو کسی روایت سے ثابت نہیں۔ اگر اس مضمون کی کوئی روایت بسند صحیح ثابت ہو، تو تسلیم کرنے میں کوئی عذر نہیں ہوگا۔

چوتھی بات: "بول و براز بھی خوش بودار ہوتا تھا" قطعاً جھوٹ اور غلط اور بے ثبوت ہے۔ کسی روایت سے آپ ﷺ کے بول و براز کا خوشبودار ہونا ثابت نہیں ہے۔ اسی لئے کسی معتبر محدث یا فقیہ نے اس کے خوشبودار ہونے کا دعویٰ نہیں کیا ہے۔

پانچویں بات: لوگ اپنے بدن پر لعاب دہن مبارک مل لیا کرتے تھے۔ بلا شک وشبہ صحابہ کرام فرطِ عقیدت و غایت محبت اور انتہائی عشق نبی ﷺ کی بنا پر آپ کا رینٹھ اور تھوک ہاتھوں ہاتھ لیتے تھے اور اپنے چہروں اور جسموں پر مل لیا کرتے تھے، اور آپ ﷺ کے وضو کا پانی بھی اپنے جسموں پر مل لیتے تھے۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ تھوک اور رینٹھ اور وضو کا پانی خوشبودار ہوتا تھا۔ بلکہ انتہائی محبت رسول و محبت نبی و والہانہ شیفتگی وعقیدت کی بنا پر تبرکاً ایسا کرتے تھے اور تبرکاً عقیدةً ایسا کرنے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ خوشبودار بھی ہوتا تھا۔ صلح حدیبیہ کے موقع پر صحابہ کرام نے عروہ (بن مسعود) کی موجودگی میں آپ ﷺ کا رینٹھ اور تھوک اپنے بدنوں پر مل کر جس شیفتگی اور حیرت انگیز عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ اوس کے متعلق حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "وفیه طهارة النخامة و الشعر المنفصل، والتبرک بفضلات الصالحهن الطاهرة، ولعل الصحابة فعلوا ذلک بحضرة عروة، وبالغوا فی ذالک، إشارة منهم إلی الرد علی ماخشیه من فرارهم، فکأنهم قالوا بلسان الحال من یحب اما مه هذه المحبة ویعظمه هذا التعظیم، کیف یظن أنه یفرعنه و یسلمه لعدوه، بل هم اشداغتبا طا به، وبدینه ونصره من القبائل التی یراعی بعضها بعضاً بمجرد الرحم" (فتح الباری ـ ـ ـ) یہ بھی صحیح ہے کہ آں حضرت ﷺ کا لعاب دہن باعث برکت وشفا تھا، چنانچہ آپ ﷺ کا لعاب

(۱) بخاری کتاب المناقب باب مناقب علی بن ابی طالب ۲۰۷/٤، مسلم کتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علی (۲٤۰٤) ۱۸۷۱/٤ (۲) کتاب المغازی باب غزوة الخندق ٤٤/٥.

دہن لگانے سے حضرت علی رضی اللہ کا آشوب چشم دور ہو گیا تھا (بخاری مسلم) (۱) خالد بن الولید کا زخم لعاب دہن لگانے سے اچھا ہو گیا (مسند احمد، عبدالرزاق۔ عبد بن حمید۔ ابن عساکر) آپ ﷺ کی کلی کا پانی پینے اور اوپر چھڑ کنے سے ایک گونگا اچھا ہو گیا اور بولنے لگا (ابن ماجہ وابونعیم) لعاب نبوی ملنے سے ایک جلا ہوا بچہ اچھا ہو گیا تھا (مسند احمد بن حنبل، مسند ابوداود طیالسی۔ تاریخ بخاری۔ خصائص کبریٰ للسیوطی) ایک صاع آٹے اور ایک بکری کے گوشت میں لعاب دہن ملا دینے سے اتنی برکت ہوئی کہ ہزاروں آدمی آسودہ ہو گئے اور آٹے اور گوشت میں کوئی کمی نہیں ہوئی (بخاری) (۱)۔ غرض یہ کہ اس قسم کے واقعات ایک دفعہ نہیں بلکہ متعدد دفعہ پیش آئے، لیکن کسی واقعہ سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ آپ ﷺ کا لعاب دہن یا رینٹھ خوشبودار بھی ہوتا تھا۔ آپ ﷺ کا مجسم باعث خیر و برکت دسبب شفا ہونا اور چیز ہے اور لعاب دہن کا خوشبودار ہونا اور چیز ہے، دونوں میں تلازم نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی صحیح روایت سے یہ ثابت ہو جائے تو آمنا وصدقنا۔

چھٹی بات: آپ ﷺ اسی خیال سے لعاب دہن اور بول وغیرہ لوگوں سے پوشیدہ کر کے پھینکا کرتے تھے۔ لعاب دہن اور رینٹھ کے متعلق پوشیدہ کر کے پھینکنے کا دعویٰ محض غلط اور باطل اور بے ثبوت ہے۔ رہا بول و براز تو آں حضرت ﷺ گھر کے بیت الخلا میں پیشاب، پاخانہ کرتے تھے یا اگر باہر ہوتے تو اتنی دور میدان میں جاتے کہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو جائیں اور یہ صرف اس لئے کہ پیشاب پاخانہ کی حالت میں تستر ضروری اور لازم ہے اور یہ ظاہر ہے کہ آں حضرت ﷺ سے بڑھ کر کوئی دوسرا شخص شرم وحیا اور احتیاط اور پردے والا نہیں تھا۔ قضائے حاجت کی حالت میں غایت درجے کے پردے اور تستر کی وجہ یہ نہیں تھی کہ لوگوں سے اپنے بول و براز کو محفوظ رکھنا مقصود تھا۔ تاکہ لوگ اس کی خوشبو کی وجہ سے اس کو تبرک بنا کر تقسیم نہ کر لیں بہر حال یہ دعویٰ جہل وحماقت کی دلیل ہے۔

ساتویں بات: ''ایک دفعہ بول پوشیدہ کر کے چارپائی کے نیچے چھپا کر کے رکھا تھا، ایک خادمہ نے خاک روبی کرتے ہوئے بول پایا، تو مارے خوشبو کے اٹھا کر پی گئی''۔ اصل واقعہ درج کیا جاتا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ اس جاہل مولوی نے اپنے باطل مزعومہ کی بنا پر اس میں کس قدر آمیزش کی ہے ''روی أن أم أيمن شربت بول النبي صلى الله عليه وسلم، رواه الحاكم والدارقطني والطبراني وابونعيم، وأخرج الطبراني في الأوسط في رواية سلمى امراة ابي رافع، أنها شربت بعض ماغسل به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لها حرم الله بدنك على النار'' (عینی شرح بخاری ۳/۳۵) مفصل روایت حافظ ابن حجر نے ''اصابہ'' میں بایں الفاظ ذکر کی ہے: ''عن أم أيمن، قالت: كان للنبي صلى الله عليه وسلم فخارة يبول فيها بالليل، فكنت إذا أصبحت صببتها، فنمت ليلة وأنا عطشانة، فغلطت فشربتها، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إنك لا تشتكي بطنك بعد يومك هذا'' (الاصابة في تمييز الصحابة ۴/۴۳۳). اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ آپ ﷺ رات میں کسی عذر کی بنا پر پیالے میں پیشاب کیا کرتے تھے جو صبح کو پھینک دیا جاتا تھا اور حضرت ام ایمن رضی اللہ عنہا نے ایک رات پیاس کی حالت میں پیالہ میں پانی سمجھ کر غلطی سے اس کو پی لیا تھا۔ نہ اس روایت میں بول کو چھپا کر رکھنے کا ذکر ہے اور نہ اس کے خوشبودار ہونے کا اور نہ اس بات کا کہ ام ایمن نے خوشبو کی وجہ سے قصداً پی لیا تھا۔ زیادہ سے زیادہ اس واقعہ

(۱)

سے یہ مسئلہ مستنبط کیا جاسکتا ہے کہ آں حضورﷺ کا پیشاب پاک ہے جیسا کہ چاروں اماموں کے مقلدین یہ کہتے ہیں کہ: آں حضورﷺ کا پیشاب اور خون وغیرہ طاہر اور غیر نجس ہے۔ حافظ فرماتے ہیں: ''قد تكاثرت الأدلة على طهارة فضلا ته ،وعد الأئمة ذلك في خصائصه، فلا يلتفت إلى ماوقع في كتب كثير من الشافعية مما يخالف ذلك، فقداستقر الأمربين ائمتهم على القول بالطهارة '' (فتح الباری ۱/۲۷۲) لیکن خود چاروں اماموں سے صحیح سند سے یہ ثابت نہیں ہے کہ وہ آں حضرتﷺ کے بول وخون وغیرہ کی طہارت کے قائل تھے۔ اسی واسطے مولوی انور شاہ حنفی مرحوم فرماتے ہیں: ''ثم مسئلة طهارة فضلات الأ نبياء تو جد في كتب المذاهب الأربعة، ولكن لا نقل فيها عندي عن الائمة، إلا مافي المواهب عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى، نقلا عن العيني، ولكن ماوجد ته في العيني'' (فيض الباري على صحيح البخاري ۱/ ۲۵۱).

ہمارے نزدیک مذکورہ بالا روایت سے طہارت ثابت کرنا درست نہیں۔ غلطی سے پی جانے سے کسی چیز کا طاہر ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ رہ گیا اس کی وجہ سے پیٹ میں کسی بیماری کا پیدا نہ ہونا، تو شفا کبھی نجس اور حرام چیز سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ حنفیہ و شافعیہ اونٹ کا پیشاب ناپاک کہتے ہیں اور باوجود اس کے آں حضورﷺ نے عرینین کو اونٹ کا پیشاب پینے کا حکم دیا تھا تا کہ ''استقا'' کی بیماری دور ہو جائے۔ بہر کیف آپﷺ کے بول و براز ولعاب دہن کا خوشبودار ہونا کسی صحیح یا ضعیف روایت سے ثابت نہیں۔ ومن ادعى فعليه البيان.

بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپﷺ کا پسینہ خوشبودار تھا۔ لیکن قطع نظر ان روایتوں کی صحت سے، یہ امر قابل غور ہے کہ پسینہ کی خوشبو قدرتی تھی، یا کثرت سے بدن اور کپڑے میں خوشبو استعمال کرنے کی وجہ سے۔! بہر کیف وہ روایت درج کی جاتی ہے: قال الشوكاني: ''حديث أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عرق ذراعيه، و جعله في قارورة حتى امتلأت، فكان يتطيب به، فيشم أهل المدينة منه ريحاطيبة، وسموه بيت المطيبين، رواه الخطيب عن أبي هريرة مرفوعاً، وهو موضوع'' (الفوائد الجموعة ص: ۲۰۵)، ''عن أبي هريرة، أن رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله إني زوجت ابنتي، وإني أحب أن تعينني بشيء ،فقال: ماعندي من شيء، ولكن اذا كان غدفتعال، فجيء بقارورة واسعة الرأس وعود شجرة الحديث أخرجه الطبراني في الأ وسط، وفيه حنس الكلبي وهو متروك'' (مجمع الزوائد ۲۸۳/۸) معلوم ہوا کہ یہ دونوں روایتیں قریب قریب موضوع و نا قابل اعتبار ہیں۔

آٹھویں بات ''حضورﷺ کے جسم مبارک کا سایہ نہیں ہوتا تھا'' یہ دعویٰ موقوف ہے آپﷺ کی پیدائش نور سے ثابت ہونے پر اور آپﷺ کی پیدائش کا نور سے ہونا ثابت نہیں ہے۔ اس لئے آپ کے جسم کا سایہ نہ ہونا بھی لغو اور باطل ہے۔ تعجب ہے کہ آپﷺ کا جسم دوسرے انسانوں جیسا تسلیم کرتے ہوئے اور آپﷺ کی بشریت اور انسانیت کا قائل ہوتے ہوئے، آپﷺ کے جسم کے لئے سایہ نہ ہونا کس طرح عقل میں آ گیا۔ میرے خیال میں قطعی طور پر مولوی مذکور پکا بدعتی، جاہل اور ٹھگ ہے، جس کو علم اور عقل وخرد سے مس تک نہیں ہے۔ اہل حدیثوں کو گمراہ کرنے کے لئے اپنی اہل حدیثیت ظاہر کر کے ان میں بدعت پھیلانا چاہتا ہے یا آپ نے اس کو غلطی

سے اہلحدیث سمجھ لیا ہے یا لکھ دیا ہے۔ آں حضرت ﷺ کی خوبیوں اور فضیلتوں سے سارا قرآن اور کتب احادیث صحیحہ بھری پڑی ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں آپ ﷺ سے پہلے نہ کوئی ایسا کامل اور جامع انسان پیدا ہوا، اور نہ آپ ﷺ کے بعد رہتی دنیا تک کوئی انسان ایسا پیدا ہوگا۔ عربی کے علاوہ اردو زبان میں اب تک متعدد کتابیں سیرت پر لکھی جا چکی ہیں۔ کم از کم انہی کو غور سے پڑھ لیا جائے، تو نورنامہ جیسی بیہودہ کتاب راہ راست سے نہ ہٹا سکے گی۔ اور آں حضرت ﷺ کے فضائل کے لئے غلط اور جھوٹی روایات بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

(محدث دہلی ج:اش:۶ شوال ۱۳۶۵ھ / ستمبر ۱۹۴۶ء)

☆ حنفیہ بالاتفاق اور شافعیہ علی القول الصحیح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات یعنی: پیشاب، خون کی طہارت کے قائل ہیں۔ عینی حنفی شرح بخاری ۳/۳۳ میں لکھتے ہیں: ”قدوردت أحاديث كثيرة، أن جماعة شربوا دم النبي صلى الله عليه وسلم منهم أبو طيبة الحجام وغلام من قريش حجم النبي صلى الله عليه وسلم، وعبدالله بن الزبير شرب دم النبي صلى الله عليه وسلم رواه البزار والطبراني والحاكم والبيهقي وابونعيم في الحلية، ويروى عن علي رضي الله عنه، أنه شرب دم النبي عليه الصلاة والسلام، وروى أيضا أن أم أيمن شربت بول النبي صلى الله عليه وسلم، رواه الحاكم والدار قطني والطبراني وابونعيم، وأخرج الطبراني في الأوسط في رواية سلمى إمراة أبي رافع، أنها شربت بعض ماء غسل به رسول الله عليه الصلاة والسلام، فقال لها: حرم الله بدنك على النار“ . انتهى

اور حافظ فتح الباری طبع انصاری پ اول ص: ۱۳۶ میں لکھتے ہیں: ”الحق أن حكمه صلى الله عليه وسلم حكم جميع المكلفين في الأحكام التكليفية إلا فيما خص بدليل، وقد تكاثرت الأدلة على طهارة فضلاته، وعد الأئمة ذلك في خصائصه فلا يلتفت إلى ماوقع في كتب كثيرة من الشافعية ممايخالف ذلك، فقد استقر الامر بين ائمتهم على القول بالطهارة“ انتهى.

اور حافظ اصابہ ۲/۳۲۰ میں عبداللہ بن زبیر کے ترجمہ میں لکھتے ہیں: ”أخرج أبو يعلى والبيهقي في الدلائل، أن عبدالله بن الزبير حدث، أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يحتجم، فلمافرغ، قال: يا عبدالله اذهب بهذاالدم فاهرقه حيث لا يراك أحد، فلما برزعن رسول الله صلى الله عليه وسلم عمد إلى الدم فشربه، فلمارجع، قال: يا عبد الله ماصنعت بالدم؟ قال: جعلته في أخفى مكان علمت أنه يخفى على الناس، قال: لعلك شربته؟ قال: نعم، ولم شربت الدم؟ ويل للناس منك وويل لك من الناس. قال أبوموسىٰ: قال ابوعاصم: فكانوايرون أن القوة التي به لذلك الدم، وله شاهد من طريق كيسان مولى ابن الزبير عن سلمان الفارسي رويناه في جزء القطريف وزادفي آخره: لا تمسك النار إلا تحلة القسم.“

اور اصابہ ۴/۴۱۹ میں ام ایمن رضی اللہ عنہا کے ترجمہ میں لکھتے ہیں: ''أخرج ابن السكن بسنده عن أم أيمن، قالت: كان للنبي صلى الله عليه وسلم فخارة يبول فيها بالليل، فكنت إذا أصبحت صببتها، فنمت ليلة وأنا عطشانة، فغلطت فشربتها، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إنك لا تشتكي بطنك بعد يومك هذا''.

برکہ الحبشیۃ خادمہ ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کے متعلق بھی مصنف عبدالرزاق وغیرہ میں اسی قسم کا واقعہ مروی ہے۔ اصابہ ۴/۲۴۳ میں ہے ''أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول في قدح من عيدان، ويوضع تحت السرير، فجاء ت ليلة فإذا القدح ليس فيه شئي، فقال لامرأة كان يقال لها بركة، كانت خادمة لأم حبيبة جاء ت معها من أرض الحبشة' البول الذي كان في هذا القدح مافعل، قالت: شربته يا رسول الله''.

ان روایات میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشاب اور خون کے بارے میں یہ ہے کہ عبداللہ بن زبیر، ام ایمن اور برکتہ نے آپ کا پیشاب اور خون نوش کیا۔ آپ ﷺ کے براز (پیخانہ) کے بارے میں ایسی کوئی روایت نظر سے نہیں گذری۔ ظاہر یہ ہے کہ آپ ﷺ کے براز کو بول ودم پر قیاس کیا گیا ہے۔ حضرت ام ایمن رضی اللہ عنہا نے آپ ﷺ کا پیشاب غلطی سے پیا تھا جیسا کہ روایت میں غلطت کا لفظ اس بارے میں نص ہے۔ اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کے واقعہ میں مذکور ہے کہ آپ ﷺ نے تنبیہاً ان سے فرمایا ''ولم شربت الدم؟'' بہرحال واقعات مذکورہ میں آپ ﷺ کا معاملہ امت سے الگ ہے۔ عبداللہ بن زبیر کے واقعہ میں یہ بھی ہے کہ آپ نے ''ويل لك من الناس و ويل للناس منك'' فرمایا۔ اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے ان کی خلافت وامارت کی طرف اشارہ فرمایا کہ وہ ان کے اور لوگوں کے حق میں خرابی اور ہلاکت کا ذریعہ بنے گی۔ واللہ اعلم۔

تبلیغ کے فضائل میں مذکورہ واقعات کے ذکر کرنے اور فضلات نبوی کی طہارت کا مسئلہ ذکر کرنے کا کیا مقصد ہے؟ اور اس سے عوام کو کیا فائدہ پہنچے گا؟ اس کے سمجھنے سے میں قاصر ہوں۔ افسوس ہے سہارنپوری صاحب اپنی اس قسم کی کتابوں میں اس طرح کی بے ضرورت بحثیں اور رطب ویابس قصے اور بے ثبوت روایتیں ذکر کردیا کرتے ہیں۔ عفا اللہ عنہ وعنا۔

عبیداللہ الرحمانی ۹۹/۲/۲۹ھ

(مکاتیب شیخ رحمانی

(بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۱۰۵/۱۰۶/۱۰۷)

(حدیث أصحابي کالنجوم، بأیھم اقتدیتم اہتدیتم کی تحقیق)

حدیث مسئول عنہ چھ صحابیوں سے مختلف کتابوں میں، مختلف اسانید کے ساتھ باختلاف الفاظ مروی ہے۔ لیکن ان میں سے ایک روایت بھی کسی قابل اعتبار سند سے مروی نہیں ہے۔ سب کی سندیں انتہائی درجہ ضعیف بلکہ بالکل ساقط ہیں، کما سیأتی تفصیله.

نمبر ۱: "فقد رواه ابن عبدالبر فی جامع العلم (۲/ ۹۱)، وابن حزم فی "الاحکام فی اصول الاحکام" (۶/ ۸۲) من طریق سلام بن سلیم، قال: حدثنا الحارث بن غصین عن الأعمش عن أبی سفیان عن جابر مرفوعا (بلفظ: "أصحابی کالنجوم بایھم اقتدیتم' اھتدیتم") قال ابن عبدالبر: هذا إسناد لاتقوم به حجة، لأن الحارث بن غصین مجهول، وقال ابن حزم: هذه روایة ساقطة، ابو سفیان ضعیف، والحارث بن غصین هذا هو ابو وهب الثقفی، و سلام بن سلیمان یروی الأحادیث الموضوعة، و هذا منها بلاشک"

قال الشیخ الألبانی: "الحمل فی هذا الحدیث علی سلام بن سلیم، و یقال ابن سلیمان وهو الطویل أولی، فإنه مجمع علی ضعفه، بل قال ابن خراش: کذاب، و قال ابن حبان: روی أحادیث موضوعة، وأما أبوسفیان فلیس ضعیفا کما قال ابن حزم، بل هو صدوق کما قال الحافظ فی التقریب، و أخرج له مسلم فی صحیحه، والحارث بن غصین مجهول کما قال ابن حزم، و کذا قال ابن عبدالبر، وإن ذکره ابن حبان فی الثقات، و لهذا قال احمد: لا یصح هذا الحدیث، کما فی المنتخب لابن قدامة (۱۰/ ۱۹۹/ ۲)". (۱).

اس تحقیق سے ثابت ہوا کہ حضرت جابر کی یہ روایت سنداً بالکل نا قابل اعتبار اور موضوع ہے۔

نمبر ۲:۔"وروی الخطیب فی الکفایة فی علوم الروایة (ص: ۴۸)، و کذا ابو العباس الأصم فی الثانی من حدیثه رقم ۱۴۲ من نسختی، و ابن عساکر (۷/ ۱۱۵/ ۲) من طریق سلیمان بن ابی کریمة عن جویبر عن الضحاک عن ابن عباس مرفوعاً (فی حدیث طویل بلفظ "إن أصحابی بمنزلة النجوم فی السماء' فأیها أخذتم به اهتدیتم، و اختلاف أصحابی لکم رحمة).

(۱) سلسلة الأحادیث الضعیفة (۵۸) ۱/ ۷۸۔ ۷۹، مزید برآن علامه البانی نے شعرانی کا کلام اس حدیث کی بابت نقل کر کے تردید فرمائی ہے، جو درج ذیل ہے۔

"وأما قول الشعرانی فی المیزان (۱/ ۲۸): وهذا الحدیث وإن کان فیه مقال عند المحدثین، فهو صحیح عند أهل الکشف، فباطل وهراء لا یلتفت إلیه! ذلک لأن تصحیح الاحادیث من طریق الکشف بدعة صوفیة مقیتة، والإعتماد علیها یؤدی الی تصحیح احادیث باطلة لا اصل لها، کذا الحدیث، لأن الکشف أحسن أحواله إن صح، أن یکون کالرأی، وهو یخطئی ویصیب، وهذا إن لم یداخله الهوی، نسأل السلامة منه، ومن کل مالا یرضیه".

قلت: و هذا اسناد ضعيف جدا، سليمان بن ابى كريمة، قال ابن ابى حاتم (۲/۱/۱۳۸) عن ابيه: ضعيف الحديث، و جويبر هوا بن سعيد الأزدى متروك، كما قال الدارقطني والنسائي و غيرهما، و ضعفه ابن المديني جدا، والضحاك هو ابن مزاحم الهلالي لم يلق ابن عباس.

والحديث أوردمنه الجملة الأخيرة الحافظ العراقي في تخرج الأحياء(۲۵/٦)، وأورده السيوطي بتمامه، في أول رسالته جزيل المواهب في اختلاف المذاهب من رواية البيهقي في المدخل، ثم قال العراقي: وإسناده ضعيف، والتحقيق أنه ضعيف جدا كما ذكرنا من حال جويبر، ولكنه موضوع من حيث معناه لما سيأتي، و من طريقه رواه الديلمي كما في موضوعات على القاري(ص: ۱۹)، فإذا عرفت هذا فمن الغريب قول السيوطي في الرسالة المشار اليها: في هذا الحديث فوائد: منها أخباره صلى الله عليه وسلم باختلاف المذاهب بعده في الفروع، و ذلک من معجزاته لأنه من الإخبار بالمغيبات، و رضاه بذالک، و تقريره عليه، حيث جعله رحمة، والتخيير للمكلف في الاخذ بأيها شاء إلى آخر ماقال. فيقال له: اثبت العرش ثم انقش، و ماذكره من التخيير باطل لايمكن لمسلم ان يلتزم القول والعمل به على إطلاقه، لأنه يؤدى إلى التحلل من التكاليف الشرعية كما لايخفى، ابن بطة في الإبانة(۲/۱۱/۴)، والخطيب ونظام الملک في الأمالي (۲/۱۳) والضياء في المنتقى عن مسموعاته بمرو(۲/۱۱٦)، وابن عساكر(۱/۳۰۳/٦) عن طريق نعيم بن حماد ثنا عبدالرحيم بن زيد العمى عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: سألت ربى فيما اختلف فيه أصحابى من بعدى، فأوحى الله إلي يا محمد، إن أصحابک عندى بمنزلة النجوم في السماء، بعضها اضوا من بعض، فمن أخذ بشئ مماهم عليه من اختلافهم فهو عندى على هدى"(۲)، اس روایت کو صاحب مشکوٰۃ نے ''فضائل الصحابہ'' میں رزین کے حوالہ سے ''أصحابى كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم'' کی زیادۃ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

حدیث کی مذکورہ سند موضوع ہے۔ ''نعیم بن حماد'' ضعیف ہیں اور ''عبدالرحیم بن زید العمی'' کذاب ہیں۔ امام بخاری لکھتے ہیں: ''تركوه'' اور ابوحاتم کہتے ہیں: ''يترك حديثه، منكر الحديث، كان يفسد اباه، يحدث عنه بالطامات.'' اور ابن معین

(۲) سلسلة الأحاديث الضعيفة ۱/۸۱۔۸۰ والحديث موضوع حدیث کے الفاظ درج ذیل ہیں۔

"مهما أوتيتم من كتاب الله فالعمل به، لا عذر لأحدكم في تركه، فإن لم يكن في كتاب الله، فسنة مني ماضية، فإن لم يكن سنة مني ماضية، فما قال أصحابي، إن أصحابي بمنزلة النجوم في السماء، فأيها أخذتم به اهتديتم، واختلاف اصحابي لكم رحمة".

کہتے ہیں: "ھو کذاب خبیث"۔ اوران کے باپ زید بن الحواری العمی ضعیف ہیں۔ اس حدیث کی سند کی اصل آفت عبدالرحیم بن زید العمی ہیں۔

"والحديث، أورده السيوطى فى الجامع الصغير برواية السجزى فى الإبانة وابن عساكر عن عمر، و قال شارحه المناوى فى فيض القدير: قال ابن الجوزى فى العلل: هذالايصح، نعيم مجروح، و عبدالرحيم قال ابن معين: كذاب، و فى الميزان: هذا الحديث باطل، ثم قال المناوى: ظاهر صنيع المصنف يعنى السيوطى، أن ابن عساكر أخرجه ساكتا عليه، والأمر بخلافه، فإنه تعقبه بقوله قال ابن سعد: زيد العمى كان ضعيفا فى الحديث، و قال ابن عدى: عامةمايرويه و من يروى عنه ضعفاء، و رواه عن عمر ايضا البيهقى، قال الذهبى: واسناده واه، وروى ابن عبدالبر عن البزار أنه قال فى هذاالحديث: و هذا الكلام لايصح عن النبى صلى الله عليه وسلم، رواه عبدالرحيم بن زيد العمى عن ابيه عن سعيد بن المسيب عن عمر عن النبى صلى الله عليه وسلم' ربما و رواه عبدالرحيم عن ابيه عن ابن عمر، و إنما أتى ضعف هذا الحديث من قبل عبدالرحيم بن زيد، لأن أهل العلم قد سكتوا عن الرواية لحديثه الكلام أيضاً منكر عن النبى صلى الله عليه وسلم، و قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم بإسناد صحيح:عليكم بسنتى و سنة الخلفاء الراشدين من بعدى، عضوا عليها بالنواجذ، و هذا الكلام يعارض حديث عبدالرحيم لوثبت، فكيف و لم يثبت، والنبى صلى الله عليه وسلم لا يبيح الاختلاف بعده من أصحابه.

ثم روى عن المزنى أنه قال: إن صح هذا الخبر فمعناه فيما نقلوا عنه و شهدوا به عليه' فكلهم ثقة مؤتمن على ماجاء به، لايجوز عندى غيرهذا، و أما ماقالوا فيه برأيهم فلو كان عند انفسهم كذلك ماخطأ بعضهم بعضا و لا أنكر بعضهم على بعض، و لا رجع منهم أحد إلى قول صاحبه فتدبر،" انتهى، قال الشيخ الالبانى بعد ذكره: الظاهر من ألفاظ الحديث خلاف المعنى الذى حمله عليه المزنى، بل المراد ماقالوه برأيه، و عليه يكون معنى الحديث دليلا آخر على أن الحديث موضوع، ليس من كلامه صلى الله عليه وسلم، إذ كيف يسوغ لنا أن نتصورأن النبى صلى الله عليه وسلم يجيزلنا أن نقتدى بكل رجل من الصحابة، مع أن فيهم العالم و المتوسط فى العلم، و من هو دون ذلك، و كان فيهم مثلاً من يرى أن البرد لايفطر الصائم بأكله.

۴: (موضوع)ذكره الحديث ابن عبدالبر معلقا، و عنه ابن حزم من طريق ابى شهاب الحناط عن حمزة الجزرى عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً بلفظ: إنما اصحابى مثل النجوم، فأيهم أخذتم بقوله اهتديتم، و قد وصله عبدبن حميد فى المنتخب من المسند(۱/۲۸): اخبرنى أحمد بن يونس حدثنا أبوشهاب به، و رواه ابن بطة فى الابانة(۴/۱۱/۲) من طريق آخرعن ابى شهاب به، ثم قال ابن عبدالبر: و هذا إسناد لا يصح ولا يرويه عن

نافع من یحتج به "انتہی.

قال الشیخ الالبانی: "وحمزة هذا ابن ابی حمزة، قال الدارقطنی: متروک، و قال ابن عدی: عامة مایرویه موضوعات، و قال ابن حبان: ینفرد عن الثقات بالموضوعات حتی کأنه المتعمد لها، ولا تحل الروایة عنه، و قد ساق له الذهبی فی المیزان أحادیث من موضوعاته هذا منها".

اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ یہ روایت بھی سنداً موضوع ہے اور مذکورہ حدیث کے معنی بھی موضوع اور باطل اور مکذوب ہونے پر ابن

☆ (۱) علامہ البانی رحمہ اللہ نے حافظ ابن حزم کے محولہ کلام کو "سلسلة" ۱/۸۳۔۸٤ میں نقل کیاہے۔ اسی کے توسط سے یہاں درج کیاجارہاہے۔ "قال ابن حزم (۸۳/۷): فقد ظهر أن هذه الروایة لا تثبت أصلا، لأن الله تعالی یقول فی صفة نبیه ﷺ: وما ینطق عن الهوی، إن هوالا وحی یوحی (النجم:٤٧٣)، فإذا کان کلامه علیه الصلاة والسلام فی الشریعة حقا کله وواجبا، فهو من الله تعالی بلاشك، وما کان من الله تعالی فلا یختلف فیه، لقوله تعالی: "ولو کان من غیرالله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا(النساء:۸۲)، وقد نهی تعالی عن التفرق والاختلاف بقوله: (ولا تنازعوا) (الانفال:٤٦)، فمن المحال أن یأمر رسوله صلی الله علیه وسلم باتباع کل قائل من الصحابة رضی الله عنهم، وفیهم من یحلل الشئی، وغیره یحرمه، ولو کان ذلك للصائم حلالا، اقتداء بأبی طلحة، وحراما اقتداء بغیره منهم، ولکان ترك الغسل من الاکسال واجبا، اقتداء بعلی وعثمان وطلحة وابی أیوب وابی بن کعب، وحراما اقتداء بعائشة وابن عمر، وکل هذا مروی عند بابا لا سانید الصحیحة۔

ثم أطال فی بیان بعض الآراء التی صدرت من الصحابة، واخطأوا فیها السنة، وذلك فی حیاته صلی الله علیه وسلم وبعد مماته، ثم قال (۸٦) : فکیف یجوز تقلید قوم یخطئون ویصیبیون؟ وقال قبل ذلك (٦٤/٥) تحت باب ذم الاختلاف!

وإنما الفرض علینا، اتباع ماجاء به القرآن، عن الله تعالی الذی شرع لنا دین الاسلام، وما صح عن رسول الله صلی الله علیه وسلم الذی أمره إلیه تعالی ببیان الدین .....فصح أن الاختلاف، لا یجب ان یراعی أصلا، وقد غلط قوم فقالوا: الإختلاف رحمة، واحتجوا بما روی عن النبی صلی الله علیه وسلم: أصحابی کالنجوم بأیهم اقتدیتم اهتدیتم، قال: وهذا الحدیث باطل مکذوب، من تولید اهل الفتن لوجوه ضروریة، أحدها انه لم یصح من طریق النقل۔

والثانی: انه صلی الله علیه وسلم لم یجز أن یأمر بما نهی عنه، وهو علیه السلام قد أخبر، أن ابا بکر قداخطأفی تفسیرفسره، وکذب ابن عمر فی تأویله تأوله فی الهجرة، وخطأابا السنابل فی فتیا أفتی بها فی العدة، فمن المحال الممتنع الذی لا یجوز البتة، أن یکون علیه السلام یأمر باتباع ما تحدأخبرانه خطأ، فیکون حینئذ أمر بالخطأ تعالی الله عن ذلك، وحاشا له صلی الله علیه وسلم من هذه الصفة، وهو علیه الصلاة والسلام قد أخبر أنهم یخطئون، فلا یجوز أن یأمرنا باتباع من یخطئی، الا ان یکون علیه السلام أرادنقلهم لما رووا عنه، فهذاصحیح، لانهم رضی الله عنهم کلهم ثقات، فمن أیهم نقل، فقد اهتدی الناقل۔

والثالث: أن النبی صلی الله علیه وسلم لایقول الباطل، بل قوله الحق، وتشبیه المشبه للمصیبین بالنجوم تشبیه فاسد وکذب ظاهر، لأنه من أرادجهة مطلع الجدی، فأم جهة مطلع السرطان لم یهتد بل قد ضل ضلالا بعیداً واخطأ خطأ فاحشا، ولیس کل النجوم لیهتدی بها فی کل طریق، فبطل التشبیه المذکور، ووضع کذب ذلك الحدیث وسقوطه وضوحا ضروریا۔

ونقل خلاصته ابن الملقن فی الخلاصة (۱۷٥/۲) وأقره، وبه ختم کلامه علی الحدیث، فقال: وقال ابن حزم: خبرمکذوب موضوع باطل لم یصح قط).

حزم نے ''احکام الاحکام'' ☆☆ (۵/۶۴)(۱) اور (۶/۸۳/۸۶) میں بڑی اچھی بحث کی ہے، اسے ضرور ملاحظہ کیا جائے۔

۵: وروى ابونعيم الأصبهاني (ق ۱۵۸ / ۲) قال حدثنا ابو الحسن أحمد بن القاسم بن الريان المصرى المعروف باللكى بالبصرة فى نهر دبيس قرأة عليه، فأقر به، قال نا احمد بن ابراهيم بن نبيط بن شريط ابو جعفر الاشجعى بمصر، قال حدثنى ابى اسحق بن ابراهيم بن نبيط قال ثنى ابى ابراهيم بن نبيط عن جده نبيط بن شريط مرفوعاً بلفظ: أهل بيتى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم انتهى. و الحديث فى نسخته احمد بن نبيط الكذاب، و قد قال الذهبى فى هذه النسخة: فيها بلايا، و احمد بن اسحق لايحل الإحتجاج به، فإنه كذاب، و أقره الحافظ فى اللسان، قلت: والراوى عنه أحمد بن القاسم اللكى ضعيف، والحديث أورده ابن عراق فى ''تنزيه الشريعة'' (۲/ ۴۱۹) تبعا لأصله ،ذيل الاحاديث الموضوعة، للسيوطى (ص: ۲۰۱)، وكذا الشوكانى فى الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة (ص: ۱۴۴) نقلاً عن المختصر لكن وقع فيه ''نسخة نبيط الكذاب فكأنه سقط من النسخة لفظة ابن ''وهو احمد بن اسحاق نسب الى جده، وإلا فإن نبيطا صحابى. (۲)

۶: — ورواه القضاعى (۱۰۹ / ۲) عن جعفر بن عبدالواحد قال لنا وهب بن جرير بن حازم عن ابيه عن الأعمش عن ابى صالح عن ابى هريرة مرفوعاً بلفظ: مثل أصحابى مثل النجوم من اقتدى بشئ منها اهتدى. (۳)

یہ حدیث بھی موضوع ہے اوراس کی آفت جعفر بن عبدالواحد ہیں۔ دارقطنی ان کے بارے میں کہتے ہیں: ''یضع الحدیث''، اورابوزرعہ کہتے ہیں: ''روى أحاديث لا أصل لها'' اور حافظ ذھبی نے ان کے ترجمہ میں کئی حدیثیں ذکر کی ہیں جن کے وضع کرنے کے ساتھ ان کو متھم کیا ہے انہیں میں یہ زیر بحث حدیث بھی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں: ''إنه من بلاياه''.

مذکورہ تفصیلی کلام سے معلوم ہوا کہ یہ حدیث بجمیع طرقہ والفاظہ ساقط اور موضوع ہے اور معنی، مضمون کے لحاظ سے بھی باطل اور غلط ہے جیسا کہ علامہ ابن حزم نے ''الإحكام فى أصو لا لأحكام'' میں تفصیل کے ساتھ اسے بیان کیا ہے۔ فقط

املاہ: عبیداللہ مبارکپوری

۱۳۹۸/۵/۱ھ

(محدث بنارس، شیخ الحدیث مبارکپوری نمبر جنوری فروری ۱۹۹۷ء)

(۲ + ۳) سلسلة الاحاديث الضعيفة ۱/ ۸۲_۸۳ – ۸۴_۸۵ ،ایضا ۱/ ۴۳۹ (۴۳۸)

ایک لاکھ چوبیس ہزار والی حدیث کی تحقیق

☆ یہ حدیث حضرت ابوامامہ سے مسند احمد (٢٦٦،٢٦٥/٥) کے علاوہ تفسیر ابن ابی حاتم، طبرانی میں بھی مروی ہے، اس کی سند میں علی بن یزید الالہانی ہیں اور وہ ضعیف ہیں (مجمع الزوائد ١٥٩/٥) اور حضرت ابوذر کی حدیث مسند احمد ١٧٨/٥ کے علاوہ تفسیر عبد بن حمید، اور الاصول للحکیم الترمذی، صحیح ابن حبان، حاکم، تاریخ ابن عساکر میں بھی مروی ہے۔ یہ روایت بھی سنداً ضعیف ہے، مسند کی سند میں ابوعمر الدمشقی واقع ہیں اور وہ ''متروک ضعیف'' ہیں۔ اور ابن حبان کی سند میں ابراہیم بن ہشام بن یحیی بن یحیی واقع ہیں، اور ان کو اگر چہ ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے لیکن ابوحاتم۔ ابوزرعہ نے ان کو''کذاب'' اور ذہبی نے ''متروک'' کہا ہے، اور علی بن الحسین بن الجنید نے کہا ہے''ینبغی أن لا یحدث عنه '' (میزان الاعتدال (٢٤٤٢) ٧٢/١)، لسان المیزان (١٢٢/١، ٢٥٨/٨) معلوم ہوا کہ ایک لاکھ چوبیس ہزار والی حدیث بجمیع طرقہ ضعیف ہے لیکن ایسی ضعیف نہیں ہے کہ اس کو موضوع کہا جائے۔ عینی اور حافظ اور شوکانی نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے۔

(محدث بنارس/شیخ الحدیث نمبر)

ج : حدیث:''إذاتحیرتم واستعینوابالصبر والصلوة''. اور حدیث:''إذاتحیرتم فی الأمور، فاستعینوا من أصحاب القبور'' موضوع ہے۔ کذا ذکرہ السیوطی فی تیسیر المقال فی نقد الرجال، پس جو کوئی اس پر اعتبار کرے گا گمراہ ہوگا، وقال الرسول صلی اللہ علیہ وسلم:'' من عمل عملا لیس علیه أمرنا فهو رد'' (البخاری)، صبر صلوۃ سے اس طرح اعانت طلب کرے کہ کہا پکڑے اور استقامت اختیار کرنے اور نماز پر مداومت کرے۔ اور صبر دو طرح کا ہوتا ہے:

ایک: صبر عن الشئی دوسرا: صبر علی الشر

فقر وفاقہ اور عدم حصول مطالب پر صبر کرنے کو صبر عن الشئی کہتے ہیں، اور صلوۃ اور صوم وکف عن المعاصی اور بلایا پر صبر کو صبر علی الشر کہتے ہیں۔ پس ان دو قسموں پر سہارا پکڑنے اور استقامت کرنے سے اعانت حاصل ہوتی ہے۔

عبدالسلام

ثعلبہ بن حاطب کے واقعہ کی تخریج

حدیث مسئول عنہ کی تخریج حافظ ابن کثیر (۱) نے کردی ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں: "وقد ورد فیه حدیث' رواه ابن جریر ھا ھنا وابن ابی حاتم (فی تفسیر ھما) من حدیث معان بن رفاعة عن علی بن یزید عن القاسم بن عبدالرحمن عن ابی امامة" الخ اور سند کا اتنا حصہ ذکر کر کے حدیث پر کلام بھی کر دیا ہے۔

اس حدیث کو ابن جریر اور ابن ابی حاتم کے علاوہ مندرجہ ذیل مفسرین ومحدثین نے بھی روایت کیا ہے:

ابن المنذر' ابو الشیخ العسکری فی الأ مثال، الطبرانی فی الکبیر' ابن مندة، البارودی، ابونعیم الا صبھانی' ابن مردویه' البیھقی' ابن عساکر (الواحدی فی أسباب النزول ص: ۱۴۵)

یہ حدیث مختصراً حضرت ابن عباس سے بھی مروی ہے:" رواه ابن جریر وابن ابی حاتم و ابن مردویه والبیھقی فی الدلائل "(تفسیر فتح القدیر للشوکانی ۳/ ۳۸۵/ ۳۸۶).

ابوامامہ الباہلی کی یہ مسئول عنہ حدیث سنداً ضعیف ہے۔ اس کا دارومدار معان بن رفاعہ السلمی عن علی بن یزید الالہانی الخ پر ہے۔ اور معان بن رفاعہ لین الحدیث اور علی بن یزید الالہانی ضعیف ومتروک ہیں۔ حافظ الہیثمی مجمع الزوائد ۷/۳۲ میں اس حدیث کے ذکر کے بعد لکھتے ہیں: "رواه الطبرانی، وفیه علی ابن یزید الالھانی وھو متروک".

لیکن اس روایت کے معاملہ میں تشدد کرنا میرے خیال میں زیادتی ہوگی۔

علی بن یزید کو اگر چہ جمہور ائمہ جرح وتعدیل نے ضعیف یا منکر الحدیث یا متروک کہا ہے۔ لیکن حافظ ذھبی نے ان کے بارے میں یہ بھی لکھا ہے: "وھو فی نفسه صالح" (میزان الاعتدال (۵۵۲۶) ۳/۱۶۱)، بعض لوگوں نے ان کو عمل حدیث (وضع حدیث) کے ساتھ اشارۃً متہم کیا ہے۔ لیکن میرے خیال میں اس روایت کے بارے میں ان کے متعلق یہ شبہ کرنا غلو اور افراط اور بے جا تشدد ہوگا۔ اس کا تعلق کسی حکم شرعی کے اثبات اور حلال وحرام سے نہیں ہے۔ اس میں صرف سبب نزول کا بیان ہے۔ جس سے شخص مبہم کی تعیین اور آیت منزل فیہ کا بیان ہو جاتا ہے اور بس۔ یہ روایت کسی قرآنی آیت یا صحیح حدیث یا اصل شرعی یا مجمع علیہ قاعدہ یا بداہۃً عقل کے خلاف نہیں ہے۔ و نیز اس پر آیت کے مفہوم کا سمجھنا موقوف نہیں ہے۔ پس کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس کو "ومنھم من عاھد الله" الخ کے رجل مبہم کی تعیین میں ذکر نہ کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو حافظ ابن کثیر اور شوکانی نے بغیر سخت ریمارک کے ذکر کیا ہے۔ اور اگر غور کیا جائے تو ان دونوں نے سند کا مذکورہ ٹکڑا ذکر کر کے حدیث کے ضعف کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔ ان کے نزدیک علی ابن یزید الالہانی کا معاملہ ایسا کھلا

---

(۱) حافظ ابن کثیر نے اس حدیث کی تخریج آیت کریمہ: "ومنھم عاھدالله لئن آتنا من فضله لنصدقن ولنکونن من الصالحین" (التوبة:۷۵) کے تحت کیاھے۔

ہوا ہے کہ حدیث کے ضعف کے لئے محض ان کا نام ذکر کر دینا کافی تھا۔ واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی

۲۹/۴/۱۹۶۴ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۷۰/۷۱)

س : ہندوستان میں خصوصاً دکن اور علاقہ مدراس میں کئی جگہ آثار شریف ہیں۔ جہاں موئے مبارک آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہے۔ اس کو لوگ ہر سال باقاعدہ نکالتے ہیں اور اُس کی بہت تعظیم وتکریم کرتے ہیں۔ زید کہتا ہے کہ جس جگہ موئے مبارک موجود ہو وہاں ابر سایہ فگن ہوتا ہے اور اس کے گھر الوں کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی اور مریض شفایاب ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کو موئے مبارک سمجھیں؟ اور اس کی تعظیم کرنی چاہیئے یا نہیں؟ اس کی نمائش جائز ہے؟

ج : جب تک صحیح طریقہ پر موئے مبارک آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا ثابت نہ ہو جائے اُن بالوں کو موئے مبارک نبوی سمجھنا انتہائی سادہ لوحی ہے۔ خواہ وہ ہندوستان میں ہو یا دنیا کے کسی اور حصے میں۔ خدا جانے ان گدی اور سجادہ نشینوں نے اپنی دُکان کو سجانے اور چمکانے کے لئے کتنی جگہ یہ ڈھونگ کھڑا کر رکھا ہے۔ بالفرض اگر ان آثار کا آثار نبی صلے اللہ علیہ وسلم ہونا ثابت ہو جائے تو بھی ایسی نمائش اور ایسی تعظیم وتکریم جو تعبد کی حد تک پہونچ جائے قطعاً ناجائز ہے۔ زید کا یہ کہنا کہ ایسی جگہ ابر سایہ فگن ہوتا ہے اور اُس کے گھر والوں کو تکلیف نہیں پہنچتی بے اصل بات ہے۔ ان کے ذریعہ استشفا بھی محل تامل ہے۔

حضرت اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث جس میں جُبہ نبوی صلے اللہ علیہ وسلم کا ان الفاظ میں ذکر ہے: "كان النبي صلى الله عليه وسلم يلبسها فنحن نغسلها للمرضى نستشفي بها" (۱) اس کے متعلق علامہ امیر یمانی رحمۃ اللہ علیہ سبل السلام ۱۱۹/۲ میں فرماتے ہیں: "فيه الا ستشفاء بآثاره صلى الله عليه وسلم وبمالا بس جسده الشريف، كذاقيل، إلا أنه لا يخفي أنه فعل الصحابة لا دليل فيه" انتهى. تبرک بآثار الصالحین کا یہ معنی نہیں ہے کہ ان آثار کی ایسی تعظیم وتکریم کی جائے اور ایسا طریقہ اختیار کیا جائے، جو تعبد کی حد تک پہونچ جائے اور مفضی الی الشرک ہو۔

(مصباح البستی محرم ۱۳۷۳ھ)

(۱) مسلم كتاب اللباس باب تحريم استعمال اناء الذهب والفضة على الرجال والنساء۔(۲۰۶۹)۳/۱۶٤۱.

خلق قرآن

بلاشبہ امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی زبان سے کبھی بھی ''لفظی بالقرآن مخلوق'' نہیں کہا ہے پس جو شخص بھی ان الفاظ کو ان کی طرف منسوب کرتا ہے ان پر

عزیز گرامی مولوی حبیب احمد خان صاحب رحمانی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ آپ کا لفافہ ۲۳ر جولائی کو وصول ہو گیا تھا۔عید الاضحیٰ کی چھٹیوں میں جواب لکھنے کا خیال تھا۔لیکن عید کے تیسرے دن یکا یک طبیعت خراب ہوگئی اس لئے جواب میں کافی دیر ہوگئی۔تحریر کافی طویل اس لئے ہوگئی ہے کہ جابجا ہندی کی چندی کرنی پڑی ہے،اور اس خیال سے کہ شاید آپ کے پاس کتب محولہ موجود نہ ہوں،ضروری عبارتیں نقل کردی گئی ہیں۔آپ ان سے اپنی مطلب کی چیزیں اخذ کرلیں اور پوری تحریر کی نقل لے کر اس کو واپس ضرور کر دیں،اس لئے کہ یہاں میرے پاس اس کی نقل نہیں ہے اور مسودہ موجود رہنا ضروری ہے۔

شرح مشکوۃ بقدر ۲ جلد کے تیار ہو چکی ہے پہلی جلد ان شاء اللہ مغربی پاکستان میں طبع ہوگی اور دوسری یہیں بھارت میں اپنے زیر اہتمام،سرمایہ کی فراہمی کی فکر ہے،دعا کرتے رہیے کہ اللہ تعالیٰ جلد انتظام فرمائیں اور حسن قبول عطا کریں

رسید اور خیریت سے مطلع کریں۔والسلام

عبید اللہ رحمانی

۱۳۷۴/۱۲/۲۶ھ

از اسلامیہ سنئیر مدرسہ آرام نگر مدرسہ عالیہ

ڈاک خانہ سرسا باڑی ضلع میمن سنگھ

بخدمت عالی مقام حضرت العلام شیخنا واستادنا مولانا مولوی عبید اللہ صاحب رحمانی / مدظلہ العالی۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ: مزاج گرامی!

حضور قبلہ! سب سے پہلے خدمت اقدس میں راقم کفش برداری ادب واحترام دست بستہ معافی کی درخواست ہے کہ خلق قرآن کا مسودہ واپس بھیجنے میں از حد تاخیر ہوئی۔لہٰذا درگذر فرما کر ممنون فرمائیں۔مسودہ مرسل خدمت ہے۔خیر یافتگی کا خواست گار ہوں۔

حضرت امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک خلق قرآن کے مضمون پر جو تعاقب نکلا تھا راقم احقر نے اس پر تنقیدی جواب لکھا تھا مگر شومئ قسمت کہ اس کا جواب خاموشی اور اب تک خاموشی۔

حضور قبلہ! آپ کی تصنیف شرح مشکوۃ طبع وشائع ہوئی کہ نہیں؟ اگر ہوئی ہے تو قیمت وملنے کا پتہ کیا ہے؟ یہ معلوم کرنے کا متمنی ہوں،نیز حضور کے کوائف مطلوب ہیں۔بفضلہ تعالیٰ بخیر وعافیت ہوں اور دعا کا طالب

(ہمارے یہاں آئندہ یکم اپریل سے تعطیل رمضان کا آغاز ہوگا)

لیکن: بااین ہمہ آپ کی تحریر مدیر ''ترجمان الحدیث'' کا تعاقب چوں کہ صرف ایک لفظی گرفت ہے اس لئے چنداں وزن نہیں رکھتا۔آپ نے امام بخاری رحمہ اللہ کی طرف جو الفاظ منسوب کئے ہیں اگر چہ لفظاً ان کی نسبت صحیح نہیں ہے لیکن معنیٰ بالکل صحیح اور حق مطابق واقعہ ہے جیسا کہ سطور تحت سے واضح ہوگا۔

امام بخاری کی طرف ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کے منسوب کئے جانے کی دو وجہ ہے:

پہلی وجہ:

امام ممدوح کے ورودنیشاپور کے موقعہ پرعوام اور جمہور علماء کی طرح امام ذھلی بھی مع اپنے تلامذہ کے، شہر سے باہران کے استقبال کے لئے گئے تھے اور امام بخاریؒ کے بخاریوں کے محلہ میں فروکش ہو جانے کے بعد امام ذھلی نے اپنے تلامذہ کوان سے علم حدیث حاصل کرنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا:''اذهبوا إلى هذا الرجل الصالح العالم، فاسمعوا منه''(مقدمة فتح الباری ص: ۴۹۰) لیکن ساتھ ہی لوگوں سے یہ بھی فرمادیا تھا: ''لاتسألوه عن شيء من الكلام، فإنه إن أجاب بخلاف مانحن عليه، وقع بيننا و بينه، و شمت بنا كل رافضي و ناصبي وجهمي و مرجئي بخراسان''(مقدمة الفتح ص: ۴۹۰).

لیکن امام ذھلی کی تنبیہ کے باوجود کسی نے امام بخاری کے اس درس قائم ہونے کے تیسرے دن ان سے ''اللفظ با لقرآن'' کے بارے میں سوال کردیا۔امام بخاری نے جواب میں صرف یہ فرمایا:''أفعالنا مخلوقة و ألفاظنا من أفعالنا''.

مجلس درس میں جولوگ حاضر تھے۔اونہیں اس جواب سے اختلاف پیدا ہوگیا، بعض کہنے لگے کہ امام بخاری ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کے قائل ہیں اور بعض نے کہا کہ امام نے یہ نہیں کہا۔

حاضرین میں اتنا شدید اختلاف ہوا کہ سب اٹھ کھڑے ہوئے اور ایک دوسرے کی طرف لپکے اور بڑھے، آخر محلہ والوں نے تمام حاضرین کو اس وقت وہاں سے ہٹایا۔

(مقدمۃ الفتح ص:۴۹)

امام ذھلی تک اس سوال و جواب اور ہنگامہ کی خبر پہنچنے میں شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ادھر امام بخاری کی طرف رجوع عام کی وجہ سے امام ذھلی کی مجلس درس سونی اور بے رونق بلکہ خالی ہوگئی تھی، جس کا ان پر نفسیاتی اثر یہ ہوا کہ معاصرہ اور حسد کی وجہ سے طالبان حدیث اور علماء

گھر کا پتہ:

محمد حبیب اللہ خان رحمانی

موضع شریف پور ڈاک خانہ گاچھا

ضلع ڈھاکہ، مشرقی پاکستان

(اس خط پر تاریخ نہیں ہے لیکن ڈاک خانہ کی مہر سے معلوم ہوتاہے کہ یہ ملفوف ۲۸/مارچ ۱۹۵۷ء کو چل کر یکم اپریل ۱۹۵۷ء مطابق ۱۳۷۸/۸/۳۰ھ مبارکپور پہنچ گیا تھا)

حدیث کوامام بخاری کی طرف سے بدظن اور متنفر کرنے کے لئے ان پر کلام کرنا شروع کر دیا، اور بے دھڑک یہ کہہ دیا کہ محمد بن اسماعیل (بخاری) ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کے قائل ہیں۔ امام ذہلی کے اس پروپگنڈے سے امام ابوحاتم اور امام ابوزرعۃ جیسے جلیل القدر محدثین بھی متاثر ہو گئے، بہرکیف امام ذہلی کے کلام و جرح کے بعد امام بخاری کی بھری مجلس درس میں کسی نے ان سے یہ کہا: ''یـــا عبـدالـله ماتقول في اللفظ با لقران مخلوق هو؟ أو غير مخلوق؟''. امام بخاری نے سائل کی طرف قصداً توجہ نہیں فرمائی۔ لیکن جب اس نے بار بار یہ سوال دہرایا، تو امام نے بادل ناخواستہ صرف اس قدر جواب میں ارشاد فرمایا: ''الـقـرآن كـلام الـلـه غير مـخـلـوق، وافـعـال العبا د مخلوقة' والا متحان بد عة'' اس پر سائل نے ہڑبونگ مچاتے ہوئے کہا کہ '' لـفـظـي بالقرآن مخلوق'' کے قائل ہیں (مقدمة الفتح: ۴۹۰).

دوسری وجہ:

معتزلہ (اتباع جعد بن درہم و جہم بن صفوان و مریسی وغیرہم) کا مذہب تھا ''القرآن مخلوق'' اور جب یہ لوگ قرآن یعنی: کلام الٰہی کے مخلوق ہونے کے قائل ہیں۔ جو صفۃ الٰہی ہے۔ تو قراۃ قرآن جو قاری کی صفت اور اس کا فعل و عمل ہے کو بدرجہ اولیٰ مخلوق کہیں گے، معلوم ہوا کہ اس بارے میں ان کے نزدیک قراۃ اور مقروء اور تلاوۃ و متلو، یعنی فعل اور مفعول کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر ''القرآن بلفظی'' اور ''لفظی بالقرآن'' ان کے نزدیک ایک ہی چیز ہے، اور جس طرح ''لفظی بالقرآن'' مخلوق ہے اسی طرح ''القرآن بلفظی'' بھی مخلوق ہے۔

اس کے برخلاف تمام اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ ''الـقـرآن كـلام الله غير مخلوق'' پھر ان میں باہم بعض تفصیلات کے بارے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ حافظ نے فتح الباری (۴۵۲/۱۳ـ۴۵۳ـ۴۵۴ـ۴۹۲/۱۳) میں کچھ بیان کردیا ہے۔ ومـن أحـب الـوقـوف عـلـيـه رجـع إلـيـه' وإلـى الـمـلـل والـنـحـل للشهر ستاني والفصل لابن حزم (ص: ۱۵/ ۳) والفتاوى لابن تيمية.

امام ذہلی جہاں اس بات کے قائل تھے ''الـقـرآن كـلام الـلـه غير مخلوق'' وہیں یہ بھی فرماتے تھے: ''مـن زعـم لفظي بالقرآن مخلوق فهو مبتدع لا يجالس ولا يكلم'' اور چوں کہ ان کا خیال تھا کہ امام بخاری ''لفظي بالقرآن مخلوق'' کے قائل ہیں اس لئے اعلان کر دیا کہ: ''مـن ذهـب بعد هذا إلى محمد بن إسماعيل فاتهموه' فإنه لايحضر مجلسه إلا من كـان على مذهبه'' اور یہ بھی فرمایا کہ (''مـن قـال بـالـلـفـظ فلا يحل له أن يحضر مجلسنا'' اس اعلان کا فوری اثر یہ ہوا کہ ''اخـذمسـلـم رداء ه فـوق عـمـامـتـه، و قـام عـلـى رؤس الـنـاس فبعث إلى الذهلي جميع ما كان كتب عنه على ظهـر جمال'' اور جب امام مسلم اور احمد بن مسلمہ ان کے درس گاہ سے اٹھ کر چلے گئے تو امام ذہلی نے کہا: ''لايسـاكـنـنـي هذا الرجل (يعني البخاري) في البلد، فخشي البخاري و سافر'' (مقدمة الفتح ص: ۴۹۱).

امام ذہلی کے ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کے قائلین کو مبتدع کہنے اور اس قول پر انکار کرنے کی وجہ معلوم نہیں ہو سکی، ممکن ہے احتیاطاً

اور سد اًللباب انکار کرتے رہے ہوں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ تلاوۃ وقراءۃ وتلفظ بالقرآن اور متلو ومقروء ما یتلفظ بہ کے درمیان فرق نہ کرتے ہوئے متلو ومقروء وما یتلفظ بہ یعنی: قرآن جو صفۃ الٰہی ہے، کی طرح تلاوۃ وقرأۃ وتلفظ (جو صفۃ قاری وفعل عبد ہے) کو بھی غیر مخلوق کہتے ہوں جیسا کہ بعض حنابلہ کا یہ مذہب ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ بھی ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کے قائلین پر انکار کرتے تھے۔ لیکن ان کا یہ انکار اس وجہ سے نہیں تھا کہ ہمارے تلفظ بالقرآن اور قرأۃ قرآن کو (جو بندے کا فعل وعمل ہے) متلو، یعنی: قرآن کی طرح (جو صفۃ رب ہے) غیر مخلوق کہتے ہوں، یعنی: امام احمد رحمہ اللہ تلفظ بالقرآن کو غیر مخلوق نہیں کہتے ہیں۔ اس لئے کہ جن لوگوں نے ان کی طرف ''لفظی بالقرآن غیر مخلوق'' کے قول کو منسوب کیا ان پر وہ سختی سے انکار کرتے تھے۔ ''أسند (البیهقی) إلی أحمد أنه أنکر علی من نقل عنه أنه قال: لفظی بالقرآن غیر مخلوق'' (فتح الباری ۱۳/ ۴۹۲) معلوم ہوا کہ وہ قاری کی قراءۃ قرآن اور تلفظ بالقرآن کو، اور عند التلاوۃ حرکۃ لسان وشفۃ اور صوت قرأۃ کو قدیم اور غیر مخلوق نہیں کہتے تھے۔ بلکہ ان کا انکار ''لفظی بالقرآن مخلوق'' پر محض حسماً للمادة و سداً للذریعة و صوناً للقرآن ان یوصف بکونه مخلوقاً تھا۔ قال البیهقی: ''أماما نقل عن احمد أنه سوی بینهما (أی بین التلاوة والمتلو)، فإنما أراد حسم المادة، لئلا یتذرع أحد إلی القول بخلق القرآن.'' (فتح الباری ۱۳/ ۴۹۲).

امام احمد کے زمانہ میں فتنہ خلق قرآن کا زور تھا، اور ان کا سابقہ انہیں لوگوں سے پڑا جو ''القرآن مخلوق'' کے قائل تھے۔ اس لئے انہوں نے اس فتنہ کے مقابلہ میں اور قائلین خلق القرآن کی تردید میں پورا زور صرف کیا۔ یہاں تک کہ جو لوگ اس بارے میں توقف کرتے اور قرآن کو نہ مخلوق کہتے اور نہ غیر مخلوق، ان پر بھی امام احمد انکار کرتے، ونیز اس کے ساتھ ان پر بھی انکار فرماتے جو'' لفظی بالقرآن مخلوق '' کہتے، یعنی: جو لوگ قرآن کو نہیں، صرف تلفظ بالقرآن کو مخلوق کہتے، ان پر بھی انکار کرتے اور اس قول کے اطلاق کو اور زبان پر لانے کو ناپسند کرتے تاکہ ''القرآن بلفظی مخلوق'' کے قائلین (معتزلہ، جہمیہ) ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کو ''القرآن بلفظی مخلوق'' کے قول اور اس کے اثبات کا ذریعہ نہ بنالیں۔ یعنی کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ لوگ یہ کہہ کر کہ ''القرآن بالفاظنا'' اور ''الفاظنا بالقرآن'' کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی: مقروء ومتلو اور قرأۃ وتلاوۃ دونوں شی واحد ہیں۔ اور جب قرأۃ اور تلفظ بالقرآن (الفاظنا بالقرآن یا لفظی بالقرآن) مخلوق ہے۔ تو مقروء ومتلو یعنی قرآن (القرآن بالفاظنا القرآن بلفظی) بھی مخلوق ہے اور جب تم ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کے قائل ہوئے تم کو ''القرآن بلفظی مخلوق '' کا بھی قائل ہو جانا چاہیے۔ ''فلما ابتلی احمد بمن یقول القرآن مخلوق، کان أکثر کلامه فی الرد علیهم، حتی بالغ فأنکر علی من یقف، ولا یقول مخلوق ولا غیر مخلوق، وعلی من قال لفظی بالقرآن مخلوق، لئلا یتذرع بذلک من یقول القرآن بلفظی مخلوق، مع أن الفرق بینهما لا یخفی علیه، لکنه قد یخفی علی البعض.'' (فتح الباری ۱۳/ ۴۹۲).

خلاصہ امام احمد کی روش اور مذہب کا یہ ہے کہ وہ ''القرآن کلام اللہ غیر مخلوق'' کے قائل تھے اور ''لفظی بالقرآن غیر مخلوق'' کے قائل نہیں تھے۔ یعنی: تلاوۃ اور متلو کے درمیان فرق کرتے تھے، اور بندے کے فعل تلاوۃ اور تلفظ بالقرآن (لفظی بالقرآن) کو غیر مخلوق نہیں

کہتے بلکہ مخلوق مانتے، اور صرف اللہ کی صفت قرآن (متلو) کو غیر مخلوق کہتے، لیکن باوجود تلفظ بالقرآن کی مخلوقیت کے قائل ہونے کے ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کے قول اور اطلاق واستعمال کو احتیاطاً اور سداً للذریعہ ناپسند کرتے۔ کما تقدم.

قال الحافظ فی الفتح (۱۳/۴۹۳):

''ولم ینقل عن أحمد قط، أن فعل العبد (ای التلاوة والتلفظ بالقرآن) قدیم ولا صوته، وإنما أنکر اطلاق اللفظ، وصرح البخاری بأن أصوات العباد مخلوقة، وأن لا یخالف ذلک، فقال فی کتاب خلق افعال العباد (ص ۳۰) ما یدعونه عن احمد لیس الکثیر منه بالبین الثابت، وربما لم یفهموا مراده ودقة مذهبه، والمعروف عن أحمد وأهل العلم، أن کلام الله غیر مخلوق، **وما سواه مخلوق**' لکنهم کرهو البحث والتنقیب عن الأشیاء الغامضة، وتجنبوا الخوض فیها والتنازع' إلا فیما جاء فیه العلم، و بینه رسول الله صلی الله علیه وسم.'' ثم نقل (۶۵/۶۶) عن بعض أهل عصره أنه قال: ''القرآن بألفاظنا والفاظنا بالقرآن شئی واحد، فالتلاوة هی المتلو، والقراءة هی المقروء، قال: فقیل له إن التلاوة فعل التالی وعمل القاری، فقال: ظننتهما مصدرین، قال: فقیل له هل لا أمسکت کما أمسک کثیر من اصحابک، ولو بعثت إلی من کتب عنک، فاستردت ما أثبت وضربت علیه، فقال: کیف یمکن هذا وقد قلت و مضی، فقیل له کیف جاز لک أن تقول فی الله شیئاً لا یقوم به شرحاً و بیاناً، إذا لم تمیز بین التلاوة والمتلو، فسکت اذا لم یکن عنده جواب.''انتهی.

امام بخاری بھی اگر چہ امام احمد کی طرح تلاوۃ اور تلفظ بالقرآن (لفظی بالقرآن) کو ''مخلوق'' کہتے تھے، اور صرف متلو یعنی: قرآن کو ''غیر مخلوق'' کہتے تھے۔ لیکن بایں ہمہ انہوں نے اپنی زبان سے کبھی بھی ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کا جملہ نہیں نکالا اور اس لفظ کو استعمال نہیں کیا، محض بر بناء احتیاط وسد ذریعہ وفرار از ایہام وابتداع ومخالفت سلف۔

امام بخاری کا زیادہ سابقہ ان لوگوں سے پڑا جو مفرط تھے، اور بندے کے فعل (تلاوۃ وتلفظ بالقرآن) اور اس کی آواز قرآنی کو بھی قدیم وغیر مخلوق کہتے۔ یہاں تک کہ ان میں سے بعض قرآنی اوراق اور نقوش وسیاھی کو بھی غیر مخلوق کہتے تھے اور یہ سخت جہل ونادانی کی بات تھی اس لئے امام ممدوح نے ان کی تردید پورے زور سے کی، اور افعال عباد کے مخلوق ہونے پر قرآنی آیات واحادیث صحیحہ سے استدلال کرنے میں قوت خرچ کردی اور تلاوت ومتلو کے درمیان فرق کرنے میں اس قدر اہتمام کیا کہ لوگوں نے ان کے اس مسلک کو سامنے رکھتے ہوئے ان کی طرف ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کا قول منسوب کردیا، اور یہ مشہور کردیا کہ امام بخاری ''لفظی بالقرآن مخلوق'' کے قائل ہیں، حالاں کہ وہ اس جملہ کو اپنی زبان پر احتیاطاً کبھی بھی نہیں لائے اگر چہ اس کے مفہوم ومعنی کے قائل بلکہ مثبت تھے، امام ممدوح نے صرف اس قدر کہا ہے کہ: ''افعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا''، حافظ فتح ۱۳/۴۹۲ میں لکھتے ہیں: ''وأما البخاری فابتلی بمن یقول أصوات العباد غیر مخلوقة، حتی بالغ بعضهم فقال: والمداد والورق بعد الکتابة، فکان أکثر کلامه فی الرد علیهم، وبالغ فی الاستدلال، بأن أفعال العباد مخلوقة بالآیات والأحادیث، وأطنب فی ذلک،

حتى نسب إلى أنه من اللفظية."

تفصیل بالا سے معلوم ہوا کہ امام احمد اور امام بخاری دونوں کا ایک ہی مسلک ہے، اور دونوں کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی معنوی اور حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

اب اس بات کے ثبوت کے لئے کہ امام بخاری نے گو "لفظی بالقرآن مخلوق" کبھی نہیں کہا، اور اس حیثیت سے اس قول کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں ہے، مگر وہ معنیٰ اور مفہوماً اس قول کے ضرور قائل تھے، سطور ذیل کو غور سے پڑھئے تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ مدیر "ترجمان الحدیث" کا مذکورہ تعاقب محض ایک لفظی گرفت ہے اس لئے چنداں وزن نہیں رکھتا۔ اس سلسلے میں پہلے "لفظی بالقرآن مخلوق" کی تشریح ضروری ہے۔

اس جملہ یا مقولہ میں دو چیزیں قابل توجہ ہیں۔ ایک (لفظی) یعنی: میرا تلفظ بالقرآن (پڑھنا میرا قرآن کا) جو بندے کا فعل ہے اور قائم مقام مفعول مطلق کے ہے۔ دوسرا "القرآن" ہے جو مقروء و متلو و متلفظ بہ ہے اور جس پر میرا فعل تلفظ وارد ہوا ہے اور جو بمنزلہ مفعول بہ کے ہے، سو "خلق" کا حکم "لفظی" پر وارد ہوا ہے نہ "القرآن" پر۔ حاصل معنی اس جملہ کا یہ ہے کہ تلفظ: جو فعل عبد ہے وہ مخلوق ہے اور یہی تلفظ "قرآن" کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ جو صفۃ رب ہے اور غیر مخلوق ہے۔ فعل عبد اور صفۃ رب کے درمیان فرق نہ کرنا جہل و حمق ہے اور خبط میں واقع ہوجانے کا سبب۔۔۔ مفہوم بالا کو یوں بھی ادا کرسکتے ہیں کہ:۔

"ہمارا تلفظ بالقرآن یعنی: ہمارا قرآن کو پڑھنا اور اس کی تلاوت کرنا (الفاظنا بالقرآن) ہماری صفت اور ہمارا فعل ہے اور اللہ کی صفت نہیں ہے۔ اللہ کی صفت تو قرآن ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور جو ہمارے تلفظ کا مورد ھے، اور یہ معلوم ہے کہ بندہ یعنی: ہم مع اپنی جملہ صفات و افعال کے مخلوق ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ مع اپنی جملہ صفات کے غیر مخلوق ہے، لہٰذا میرا تلفظ بالقرآن (لفظی بالقرآن) یعنی قاری کی قرأۃ مخلوق ہے اور مقروء یعنی: "قرآن" غیر مخلوق ہے۔ خلاصہ یہ کہ وارد مخلوق ہے، اور مورد غیر مخلوق، اور یہی حاصل معنی ہے امام بخاری کے مختصر کلام "أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا" کا یہ پوری تشریح دو امروں پر مبنی ہے:

(۱) افعال عباد مخلوق ہیں۔

(۲) وارد اور مورد یعنی: قراءۃ و تلاوۃ اور مقروء و متلو کے درمیان فرق ہے۔ اول یعنی قرأۃ فاعل (قاری) کا فعل ہے، اور قائم مقام مفعول مطلق کے ہے اور دوسرا یعنی: مقروء و متلو قائم مقام مفعول بہ ہے، جس پر قاری کا فعل (قراءۃ) وارد ہوتا ہے۔

ان دونوں امروں کے اثبات کے لئے امام بخاری نے ایک مستقل کتاب "خلق افعال العباد" تصنیف کرڈالی، اور صحیح بخاری کے آخر میں کلام الٰہی سے متعلق کئی ابواب محض اسی غرض سے منعقد فرمائے، اب ہم کتاب "خلق افعال العباد" کی جستہ جستہ عبارات اور ان کی جامع صحیح کے بعض ابواب مع کلام بعض شراح نقل کرتے ہیں، تاکہ ہمارا مدعا خوب واضح ہوجائے اور حقیقت حال روشن ہوکر سامنے آجائے۔

قال البخاري في كتاب خلق افعال العباد ص: ۱۸ بعد ماروى عن حذيفة مرفوعاً:

" إن الله خلق كل صانع و صنعته، سمعت عبد الله بن سعيد يقول: سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول: ما زلت أسمع من أصحابنا يقولون: إن افعال العباد مخلوقة، قال االبخارى: حر كا تهم وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم مخلوقة، فأما القرآن المتلو المبين المثبت فى المصاحف، المسطور المكتوب الموعى فى القلوب، فهو كلام الله ليس بخلق، قال الله: (بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم)، وقال اسحاق ابن ابراهيم (يعنى ابن راهويه): فأما الادعية فمن يشك فى خلقها؟ قال الله: (و كتاب مسطور فى رق منشور") الخ (وهكذا فى الفتح (۱۳/ ۴۹۸) وفى مقدمته ص: ۴۹۰).

وقال فى خلق افعال العباد ص: ۱۹: " فأما المداد والرق ونحوه فإنه خلق، كما أنك تكتب الله، فالله فى ذاته هو الخالق، وخطك واكتسابك من فعلك خلق، لأن كل شئ دون الله يصنعه وهو خلق، وقال:" و خلق كل شئ فقدره تقديراً"..... الخ (الفرقان: ۲).

وقال فى ص ۲۳: "ومن الدليل عن أن الله يتكلم كيف شاء، و أن أصوات العباد مؤلفة حرفاً، فيها التطريب والنغم واللحن والترجيع، حديث أم سلمة رضى الله عنها زوج البنى صلى الله عليه وسلم وفيه: "ونعتت قراء ته، فإذا قراء ته حرفاً حرفاً".

وقال فى ص: ۲۵: بعد الإشارة إلى حديث جبريل: "فسمى الإيمان والإسلام و الشهادة والإحسان، والصلاة بقراء تها و ما فيها من حركات الركوع والسجود فعلاً للعبد" الخ.

وقال فى ص: ۳۳.۳۴: بعد ذكر حديث ابى موسى :"لقد أوتيت (يا أبا موسى)مزماراً من مزامير آل داود، ولا ريب فى تخليق مزا مير آل داود و ندائهم لقوله عز وجل: (وخلق كل شئ)....الخ.

وقال فى ص: ۳۵ بعد ذكر قوله تعالى (واتل ما أوحى إليك من كتاب ربك) وقوله: (الذين يتلون كتاب الله) ونحوذ لك من الآيات ما لفظه: " فبين أن التلاوة من النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وأن الوحى من الرب."

وقال فى ص: ۳۷: "فبين النبى صلى الله عليه وسلم أن أصوات الخلق وقراآتهم و دراستهم وتعليمهم و السنتهم مختلفة، بعضها أحسن و أزين وأحلا وأصوت وأرتل والحن وأعلى وأخف وأغض وأخشع، وأجهروقال: (وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع الإ همساً)وأخفى وأمهر وأمد وألين و أخفض من بعض".

وقال فى ص: ۳۸: "فأما المتلوفقول الله والذى ليس كمثله شئى وهو السميع البصير، وقال بعد ذكر حديث عبدالله بن عمرو مرفوعا: يمثل القرآن يوم القيامة رجلا فيشفع لصاحبه، وقال أبو عبدالله (البخارى): وهواكتسابه وفعله، قال الله: (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) وقد دخل ذلك فى قراء ة القرآن وغيرها".

وقال في ص: ۳۸: "مع أن الجهمية والمعطلة إنما ينازعون أهل العلم على قول الله، إن الله لا يتكلم وإن تكلم فكلامه خلق، فقالوا: إن القرآن المقروء بعلم الله مخلوق، فلم يميزوا بين تلاوة العباد وبين المقروء وقال أيضا: فالمقروء هو كلام الرب الذى قال لموسى : (إننى انا الله لاأله الا أنا فاعبدنى) الخ".

وقال أيضا في ص: ٦٣: "وقد كتب النبى صلى الله عليه وسلم كتابا فيه: بسم الله الرحمن الرحيم، وقرأه ترجمان قيصر على قيصر وأصحابه، ولا نشك فى قراءة الكفار وأهل الكتاب، إنها أعمالهم، وأما المقروء فهو كلام الله العزيز المنان الذى ليس بمخلوق" الخ.

وقال: فى ص: ٦٤: "وهذا واضح بين، عند من كان عنده أدنى معرفة، أن القراءة غير المقروء، وليس لكلام الفجرة وغيرهم، فضل على كلام غيرهم، كفضل الخالق على المخلوق" الخ.

وقال أيضا (ص: ٦٥): "القراءة هى التلاوة، والتلاوة غير المتلو، وقدبينه أبوهريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: اقرؤا إن شئتم يقول العبد: "الحمدلله رب العالمين" (الى آخرالحديث)، قال الإمام البخارى : فبين أن سؤال العبد غيرما يعطيه الله للعبد ، وأن قول العبد غير كلام الله، هذا من العبد الدعاء والتضرع، ومن الله الأمر والإجابة".

وقال أيضا (فى ص: ٦٥) : "فذكر النبى صلى الله عليه وسلم أن بعض الصلاة أطول من بعض، وأخف، وأن بعضهم يزيد على بعض فى القراءة، وبعضهم ينقص، وليس فى القرآن زيادة ولانقصان ، فأما التلاوة فإنهم يتفاضلون فى الكثرة والقلة والزيادة والنقصان، وقد يقال فلان حسن القراءة،وردى القرأة، ولا يقال حسن القرآن وردى القرآن، وإنما نسب إلى العباد القراءة لا القرآن، لأن القرآن كلام الرب جل ذكره، والقراءة فعل العبد، ولا يخفى معرفة هذا القدر إلا على من أعمى الله قلبه ولم يوفقه ولم يهده سبيل الرشاد".

وقال فى أيضا (فى ص:٦٦) بعد ذكرحديث"لاصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، فأوضح أن قراءة القارى وتلاوته غير المقرؤ والمتلو، وإنما المتلو فاتحة الكتاب".

وقال (فى ص: ٦٨): "ففى قولك تلفظ به وتقرأ القرآن ، دليل بين أنه غير القراءة،..............وقال أحمد رحمه الله: لا يعجبنى قراءة حمزة ، ولا يقال لا يعجبنى القرآن"الخ....

وقال أيضا (فى ص:٦٧) "وقال النبى صلى الله عليه وسلم إنما الصلوة لقراءة القرآن ولذكر الله ولحاجة المرأ إلى ربه، فبين أن الدعاء والحاجة والتضرع والذكر والقراءة من العبد، وإن المقروء هو كلام الله عزوجل".

وقال (فى ص: ٧٤): "فالقرآن قول الله عزوجل، والقراءة والكتابة والحفظ للقرآن هو فعل الخلق،

لقوله: (فاقرؤا ما تيسرمنه) (۱) القرآن والقراء ة فعل الخلق وطاعة الله والقرآن ليس هو الطاعة، إنما هو الأمر بالطاعة .....

وقال أيضا (في ص: ۷۵): "والصلاة بجملتها طاعة الله، وقراء ة القرآن من جملة الصلوة، فالصلوة طاعة الله، والأمر بالصلوة قرآن، وهومكتوب في المصاحف، محفوظ في الصدور، مقروء على اللسان، والقرأة والحفظ والكتابة مخلوق، وما قرى وحفظ وكتب ليس بمخلوق، ومن الدليل عليه أن الناس يكتبون الله ويحفظونه ويدعونه، فالدعاء والحفظ والكتابة من الناس مخلوق، ولا شك فيه والخالق الله بصفته" الخ

وقال في جامعه الصحيح: "باب ذكر الله بالأمر وذكرالعباد بالدعاء: والتضرع والرسالة والابلاغ، لقوله تعالى: (فاذكروني أذكركم). (البقرة:۱۵۳)،

قال الحافظ في الفتح ۴۸۹/۱۳: "قال البخاري في كتاب خلق أفعال العباد: بين بهذه الآية، أن ذكرالعبد، غيرذكرا لله عبده، لأن ذكرالعبد الدعاء والتضرع والثناء وذكرالله الإجابة"

وقال فيه: "باب قول الله تعالى (فلاتجعلوا لله أندادا) الخ (۲)

قال الكرماني، مرادالبخاري بذلك، بيان كون أفعال العباد، بخلق الله تعالى، إذلو كانت أفعالهم (كالقراء ة والتلفظ بالقرآن مثلا) بخلقهم لكانوا أنداداً لله وشركاء له في الخلق" (فتح الباري ۴۹۱/۱۳).

وقال فيه: "باب قول الله (لا تحرك به لسانك (۳)، وفعل النبي صلى الله عليه وسلم حيث ينزل عليه الوحي،'

قال العيني ۱۸۰/۲۵: "غرض البخاري أن قراء ة الإنسان وتحريك شفيته ولسانه عمل له، يؤجرعليه" انتهى.

قال البخاري: "وقال أبوهريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال الله تعالى (أنا مع عبدي إذما ذكرني ......وتحركت بي شفتاه)، ثم روى البخاري حديث ابن عباس "قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة، وكان يحرك شفتيه" (۴) الحديث.

قال الحافظ في الفتح ۵۰۰/۱۳: "مرادالبخاري بهذين الحديثين المعلق والموصول الرد على من زعم أن قرأة القاري قديمة، فبان أن حركة لسان القاري بالقرآن من فعل القارئي، بخلاف المقروء، فإنه كلام الله القديم، كما أن حركة لسان ذاكر الله حادثة من فعله، والمذكوروهو الله سبحانه وتعالى قديم، وإلى ذلك أشار بالتراجم التي تأتي بعدهذا".

(۱) المزمل: ۲۰ (۲) البقرة: ۲۲ (۳) القيامة: ۱٦ (٤) بخاري مع الفتح كتاب التوحيد ۱۳/ ٤۹۹ .

وقال فيه: "باب قول الله عزوجل (وأسروا قولكم أواجهروا به، إنه عليم بذات الصدور. ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير (۱)" ثم روى فيه أحاديث منها قوله صلى الله عليه وسلم: "ليس منا من لم يتغن بالقرآن"(۷۵۲۷)

قال القسطلانی ۴۱۵/۱۲، والحافظ فی الفتح ۵۰۱/۱۳ والعینی ۱۸۱/۲۵: "قصد البخاری بذلک للإشارة إلى النكتة، التي كانت سبب محنته بمسئلة اللفظ، فأشار بالترجمة إلى أن تلاوة الخلق تتصف بالسر والجهر، ويستلزم أن تكون مخلوقة...... قال ابن المنير. دلت أحاديث الباب الذی قبله علی أن القراء ة فعل القاری. وأنها تسمى تغنيا، وهذا هو الحق، اعتقادا لا إطلاقا، حذرا من الإيهام وفرارا من الإبتداع بمخالفة السلف فی الإطلاق، وقد ثبت عن البخاری أنه قال: من نقل عنی أنی قلت لفظی بالقرآن مخلوق فقد كذب، وإنما قلت إن أفعال العباد مخلوقة" انتهى.

وقال فيه...."باب قول النبی صلى الله عليه وسلم: رجل آتاه الله القرآن، فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار، ورجل يقول: لو أوتيت مثل ما أوتی هذا، فعلت كما يفعل، فبين الله (أی علی لسان نبيه) أن قيامه بالكتاب هو فعله، (حيث أسند القيام إليه) وقال: (ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) (۲) وقال جل ذكره: (وافعلوا الخير لعلكم تفلحون(۳) "، قال الحافظ (فی الفتح ۵۰۲/۱۳): "أما الآية الأولى فالمراد منها اختلاف ألسنتكم، لأنها تشمل الكلام كله فتدخل القراء ة، أما الآية الثانية، فعموم فعل الخير يتناول قراء ة القرآن والذكر والدعاء وغير ذلک، فدل على أن القراء ة فعل القاری" انتهى.

وقال الحافظ فی شرح (۵۰۴/۵۰۳/۱۳)"باب قول الله تعالى: (يأيها الرسول بلغ ما أنزل إليک من ربک(۴) الخ، قال البخاری فی كتاب خلق أفعال العباد: بعد أن ساق قوله تعالی (يا أيها الرسول بلغ) الآية، قال: فذكر تبليغ ما أنزل إليه، ثم وصف فعل تبليغ الرسالة، فقال: (وإن لم تفعل فما بلغت)، قال: فسمی تبليغ الرسالة وتركه فعلا، ولا يمكن لاحد أن يقول: إن الرسول لم يفعل ما أمربه من تبليغ الرسالة، يعنی: فإذا بلغ فقد فعل ما أمربه وتلاوته ما أنزل إليه هو التبليغ وهو فعله" (إلى آخرماذكر).

وذكر تحت قول عائشة رضی الله عنها: إذا أعجبک حسن عمل امری، فقل اعملوا فسيری الله عملكم ورسوله والمؤمنون الخ قصة، ثم قال: "دل سياق القصة على أن المراد بالعمل، ماأشارت إليه من القراء ة والصلوة وغيرهما فسمت كل ذلک عملا" انتهى (فتح الباری ۵۰۳/۱۳، ۵۰۴، ۵۰۵).

وقال البخاری...."باب قول الله تعالى (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها) الخ.

(۱) الملك:۱۳ (۲) الروم: ۲۲ (۳) الحج۷۷ (٤) المائدة:۶۷

قال الحافظ فی الفتح ۱۳/ ۵۰۸): "مراده بهذه الترجمة، أن يبين أن المراد بالتلاوة القراء ة، وقد فسرت التلاوة بالعمل، والعمل من فعل العامل، وقال فی کتاب خلق افعال العباد: ذکر صلی الله علیه وسلم أن بعضهم يزيد علی بعض فی القراء ة: الخ.

وقال: " باب قول النبی صلی الله علیه وسلم الماهر بالقرآن مع سفرة الكرام البررة، وزينوا القرآن بأصواتكم".

قال الحافظ ۱۳/ ۵۱۹: " والذی قصده البخاری إثبات كون التلاوة فعل العبد، فانها يدخلها التزيين والتحسين والتطريب، وقد يقع بأضداد ذلک، وكل ذلک دال علی المراد، وقد اشارالی ذلک ابن المنير فقال: ظن الشراح ان غرض البخاری جواز قراء ة القرآن بتحسين الصوت، وليس كذلک، وانما غرضه للاشارة الی ما تقدم من وصف التلاوة، بالتحسين والترجيع و الخفض والرفع و مقارنة الاحوال البشرية، كقول عائشة: "يقرأ القرآن فی حجری، وأنا حائض" فكل ذلک يحقق أن التلاوة فعل القاری، وتتصف بما تتصف به الافعال، ويتعلق بالظروف الزمانية و المكانية" انتهی، ثم نقل الحافظ عن کتاب خلق أفعال العباد ما يؤيد ذلک: (فتح الباری ۱۳/ ۵۱۹).

وقال: " باب قول الله تعالیٰ: (بل هو قرآن مجيد فی لوح محفوظ).

قال الحافظ ۱۳/ ۵۲۲: " قال البخاری فی خلق افعال أن ذكر هذه الآية والذی بعدها، قد ذكر الله أن القرآن يحفظ ويسطر، والقرآن الموعی فی القلوب، المسطور فی المصاحف المتلو بالألسنة، كلام الله ليس بمخلوق، وأما المداد والورق و الجلد فانه مخلوق."

ان تمام عبارات سے صاف واضح ہے کہ امام بخاری تلاوۃ اور متلو کے درمیان فرق کرتے ہیں۔اور تلاوت کو بندے کا فعل و عمل کہتے ہیں۔اور چونکہ بندے کے تمام افعال مخلوق خدا ہیں۔اس لئے اس کی تلاوت یعنی: تلفظ بالقرآن (لفظی بالقرآن) مخلوق ہے، اور متلو جو اللہ کی صفت ہے وہ غیر مخلوق ہے، اور یہ پوری تشریح عین مفہوم ہے "لفظی بالقرآن مخلوق" کا۔پس ہمارا یہ دعوی بالکل درست ہے کہ امام بخاری نے اگرچہ اپنی زبان سے صرف " أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا" کہا ہے اور احتیاطاً اور حذراً من الاتهام اور فراراً من الابتداع عن لغه السلف فی الاطلاق " لفظی بالقرآن مخلوق" اپنی زبان پر کبھی بھی نہیں لائے، لیکن ان کا عقیدہ اس جملہ کے مفہوم و معنی کے مطابق ہی تھا۔یعنی: ان کا عقیدہ وہی تھا جس پر جملہ مذکورہ دلالت کرتا ہے۔لہذا گو لفظاً اس جملہ کی نسبت ان کی طرف صحیح نہیں ہے، لیکن معنی بلا شبہ صحیح ہے۔هذا ما ظهر لی بعد إمعان النظر فی كلامه والله أعلم.

عبیداللہ رحمانی مبارک پوری

۲۶/۱۲/۱۳۷۴ھ/۱۶/۸/۱۹۵۵ء

منکرین حدیث کی ایک تنقید کا محققانہ جواب

س : (۱) ایک کتاب ''تاریخ اسلام'' مولوی معین الدین احمد صاحب نے لکھی ہے اور مولانا سید سلیمان ندوی نے اس پر ریویو کیا ہے۔ یہ کتاب دار المصنفین اعظم گڑھ سے طبع ہوئی ہے۔ اس میں لکھا ہے کہ کعب بن اشرف کو قتل کرنے کے لئے رسول اللہ ﷺ نے محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کو مقرر کیا، اُس نے دھوکا دے کر اس کو قتل کر دیا، اس پر رسالہ ''طلوعِ اسلام'' دہلی نے سخت تنقید کی ہے۔ یہاں تک لکھ دیا کہ یہ بالکل جھوٹی اور مکروہ روایت ہے۔ جہاں تک مجھے یاد ہے میں نے اخبار ''اہلحدیث'' میں اس روایت کو بحوالہ بخاری پڑھا ہے۔ آپ اس واقعہ کو صحیح طور پر لکھ دیں کہ کس طرح ہے آیا تاریخ میں ہے؟ یا کسی حدیث کی کتاب میں؟ اور ایسا فعل جائز ہے؟

س : (۲) سلام بن ابی الحقیق کو خیبر میں عبداللہ انصاری رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کے ایماء پر قتل کیا۔ کیا یہ قتل جائز تھا؟ کیوں کہ حالتِ امن میں ہو یا حالتِ جنگ میں ہوا۔ ان دونوں روایتوں پر ''طلوعِ اسلام'' دہلی نے سخت اعتراض کیا ہے کیوں کہ اس کی نظر میں یہ دونوں اوپر والے واقعات جھوٹے ہیں۔

عبارت ''طلوعِ اسلام'' جلد:۳ شمارہ:۲ ذوالحجہ ۱۳۵۸ھ، مطابق فروری ۱۹۴۰ء:

''خلفاء بنی امیہ و بنی عباسیہ کا ایک دستور یہ بھی تھا کہ کبھی کبھی وہ اپنے دشمنوں کو مخفی تدبیروں سے قتل کرا دیا کرتے تھے، اور اس کو اپنی بساطِ سیاست کی ایک اچھی چال سمجھتے تھے۔ اس وجہ سے اُن کے حامیوں اور حاشیہ نشینوں نے ایسی روایتیں بنائیں کہ اس قسم کے قتل کو رسالت مآب کا فعل ثابت کر دیں، تا کہ ان سلاطین کو اپنی کارروائیوں کے جواز کی سند مل جائے۔ اس کتاب میں یہ روایتیں درج ہیں۔ ص:۴۴ پر کعب بن اشرف کے متعلق لکھا ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل کی خدمت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کے سپرد کی۔ جنھوں نے اُس کے گھر جا کر بلطائف الحیل اس کو قتل کر ڈالا۔ پھر ص:۵۴ میں سلام بن ابی الحقیق کی بابت لکھتے ہیں کہ آں حضرت ﷺ کے ایماء سے ایک انصاری عبداللہ رضی اللہ عنہ نے خیبر میں جا کر اُس کو قتل کر دیا۔ ان مکذوب اور مکروہ روایات کی بنا پر رحمۃ للعالمین پر خفیہ قتل کرانے کا الزام وہی شخص رکھے گا، جو تنقیدی عقل سے عاری اور راویوں کی دسیسہ کاری اور مقام نبوت سے قطعاً ناآشنا ہو۔''

ج : میں مناسب سمجھتا ہوں کہ اصل واقعات معتبر کتابوں کی روشنی میں کچھ تفصیل سے لکھ دوں، تا کہ نفس واقعہ جو صحیح طور پر ثابت ہے آپ کے سامنے آ جائے پھر تنقید نگار کی تنقید سے بحث کروں گا۔ وباللہ التوفیق۔

واقعہ قتل کعب بن الاشرف ربیع الاول ۳ھ: جو جستہ جستہ صحیح بخاری (۱) وصحیح مسلم (۲) وفتح الباری (۴۰۳۷) ۷/۳۳۶ وطبقات ابن سعد (۳) مطبوعہ لیدن وسیرۃ حلبیہ وسیرۃ ابن ہشام (۳/۵۱) وتاریخ الخمیس وابوداود وترمذی (۴) ودیگر کتب سیر و

---

(۱) كتاب المغازى باب قتل كعب بن الأشرف ۵/۲۵ (۲) كتاب الجهاد والسير باب قتل كعب بن الأشرف طاغوت اليهود (۱۸۰۱) ۳/۲۵، ۱٤۲۵ (۳) ۲/۳۱ (٤) كتاب الجهاد باب في العدو يؤتى بهم على غرة (۲۷٦۸) ۲/۱/۲۱۱-

مغازی میں مذکور ہے۔

کعب بن اشرف یہودی شاعر کا باپ اشرف قبیلہ طیی سے تھا۔ قتل کا ارتکاب کر کے انتقام کے ڈر سے مدینہ چلا آیا، اور بنونضیر کا حلیف ہوکر اس قدر عزت اور رسوخ پیدا کیا کہ ابورافع سلام بن ابی الحقیق مقتدائے یہود کی لڑکی عقیلہ سے شادی کی، اس کے بطن سے کعب مذکور پیدا ہوا۔ اس دوطرفہ رشتہ داری کی وجہ سے کعب یہود اور عرب سے برابر کا تعلق رکھتا تھا۔ رفتہ رفتہ مال داری کی وجہ سے عرب کے تمام یہودیوں کا رئیس بن گیا۔ یہودی علماء اور مذہبی پیشواؤں کے وظیفے اور تنخواہیں مقرر کیں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے اور بنوقریظہ اور بنوقینقاع و بنونضیر کے یہودی علماء، اس سے اپنی تنخواہیں لینے آئے تو ان لوگوں سے اُس نے آں حضرت ﷺ کے متعلق رائے دریافت کی۔ ان لوگوں نے کہا یہی وہ نبی آخر الزماں ہے جس کا ہم انتظار کر رہے تھے، اور جس کی بشارت توریت اور انجیل میں دی گئی ہے۔ ان دونوں کتابوں میں نبی منتظر کے جو نشانات اور علامات و اوصاف بتائے گئے ہیں وہ سب اس میں موجود ہیں۔ کعب نے ان کے وظیفے دینے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ میرے ذمہ اور بھی بہت سے حقوق ہیں۔ اب یہ یہودی علماء چونکے، کعب کے پاس گئے اور کہا کہ ہم نے جواب دینے میں عجلت سے کام لیا۔ ہم کو غور کرنے کا موقعہ نہیں ملا۔ توریت وانجیل کی مراجعت کے بعد معلوم ہوا کہ یہ وہ نبی نہیں ہے جس کا ہم انتظار کر رہے ہیں۔ کعب نے ان کو اپنا ہم خیال پا کر ان کی مقررہ تنخواہیں جاری کر دیں۔ اس کو اسلام سے سخت بغض وعداوت تھی۔ بدر کی لڑائی میں عظماء مکہ اور سرداران قریش مارے گئے اور زید بن حارثہ وعبداللہ بن رواحہ مژدہ فتح لے کر مدینہ آئے۔ اور مقتولین بدر کے نام لے لے کر گنانے لگے، تو یہ ان کی تکذیب کرتا اور کہتا کہ اگر صنادید قریش مار ڈالے گئے ہیں، تو اب زندہ رہنا بے کار ہے۔ زندگی سے بہتر موت ہے۔ پھر جب اس کو اُن کے مارے جانے کا یقین ہوگیا تو باوجود معاہد ہونے کے تعزیت کے لئے مکہ گیا، اور کشتگان بدر کے پر درد مرثیے جن میں انتقام کی ترغیب تھی اور کافروں کی تعریف اور عام مسلمانوں کی ہجو، لوگوں کو جمع کر کے نہایت درد سے پڑھتا اور روتا اور رُلاتا۔ مدینہ واپس آیا تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجو میں برملا اشعار کہنا اور لوگوں کو آں حضرت ﷺ اور مسلمانوں کے خلاف برانگیختہ کرنا شروع کیا، اور ان اشعار میں مسلمان خواتین کی عزت وناموس پر ناپاک حملے کئے۔ اپنی شاعری کے ذریعے تمام مکہ اور عرب قبائل میں مسلمانوں کے خلاف انتقام کی آگ بھڑکا دی۔ ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ مکہ میں ستر یا چالیس یہودیوں کو لے گیا تاکہ آں حضرت ﷺ کے خلاف قریش مکہ سے معاہدہ کرے۔ چنانچہ وہاں ابوسفیان سے ملا۔ اور اپنی غرض بیان کی۔ ابوسفیان نے کہا تمہارا کیا اعتبار، تم اہل کتاب ہو اور محمد بھی (بخیال خویش) اہل کتاب ہے، ممکن ہے یہ تمہاری سازش ہو، پس جب تک تم ہمارے ان بتوں کو سجدہ نہ کرلو ہم کو اطمینان نہیں ہوگا اور ہم تمہارے ساتھ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے خلاف معاہدہ نہیں کریں گے۔ ان یہودیوں نے ان کے بتوں کو سجدہ بھی کرلیا اور اپنی طرف سے ہر طرح ان کو اطمینان دلایا، پھر کعب ابوسفیان کو حرم میں لے گیا سب نے کعبہ کا پردہ پکڑ کر معاہدہ کیا کہ ہم ضرور بدر کا انتقام لیں گے۔

اس پر بھی کعب نے اکتفا نہ کیا بلکہ قصد کیا کہ چپکے اور دھوکے سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرادے۔ فتح الباری (۷/ ۳۳۸) میں ہے کہ کعب نے آں حضرت ﷺ کو دعوت میں بلایا اور یہودیوں کو متعین کر دیا کہ جب آپ ﷺ تشریف لائیں تو دھوکے

سے آپ کو قتل کر دیں۔ آپ ﷺ دعوت میں تشریف لے گئے۔ جبریل علیہ السلام نے آں حضرت کو اس کی نیت بد سے مطلع کر دیا اور آپ ﷺ کو اپنے پروں سے چھپالیا۔ آپ ﷺ مدینہ واپس تشریف لائے اور کسی کو آپ کے آنے کی خبر نہیں ہوئی۔ فتنہ انگیزی کا زیادہ اندیشہ ہوا تو آپ ﷺ نے بعض صحابہ سے شکایت کی اور فرمایا کہ کون شخص کعب کو قتل کرنے کا شرف حاصل کرے گا؟ اس نے اللہ اور اس کے رسول کو بے حد ایذائیں پہنچائیں۔ نقض عہد کر کے مشرکوں کی مدد کی اور کھلم کھلا ہماری ہجو کر رہا ہے۔ اس کی شرارتیں حد سے متجاوز ہو چکی ہیں۔ محمد بن مسلمہ انصاری رضی اللہ عنہ نے عرض کیا۔ میں تعمیل حکم کو حاضر ہوں۔ وہ میرا ماموں ہے میں اُس کا سر قلم کروں گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ رئیس اوس سے مشورہ کر لو۔ بعد مشورہ جاتے وقت محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا أئذن أن أقول شيئا، قال: قل" یعنی: اجازت دیجئے۔ کہ اپنے اور آپ کے متعلق مصلحت وقت کے مطابق اس کے سامنے کچھ تعریضی کلمے کہوں (۱)

آپ ﷺ نے اجازت دے دی۔ محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ چار آدمی اور ہو گئے، جن میں ایک کعب کے رضاعی بھائی ابونائلہ رضی اللہ عنہ بھی تھے۔ یہ جماعت کعب کے یہاں پہنچی۔ محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے کعب سے کہا: ''إن هٰذا الرجل قد سألنا صدقة، وقد عنانا، وفي طبقات ابن سعد: إن قدوم هٰذا الرجل كان علينا من البلاء، حاربتنا العربُ ورمتنا عن قوسٍ واحدةٍ ان جائز اور غیر قبیح تعریضی کلمات کا اصل مطلب یہ ہے کہ آپ نے شریعت کے آداب و قواعد کی تعلیم کے بوجھ سے ہم کو مشقت و تکلیف میں ڈال دیا۔ لیکن یہ تکلیف و صعوبت اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کے لئے ہے، اس لئے اگر چہ ظاہر میں زحمت ہے لیکن باطن میں رحمت ہونے کی وجہ سے ہم کو محبوب اور عزیز ہے۔ محمد بن مسلمہ نے یہ بھی کہا کہ محمد ﷺ ہم سے زکوۃ مانگتے ہیں (مصارف میں تقسیم کرنے کے لئے) اور ہمارے پاس کھانے کو نہیں ہے (کیوں کہ ہر شخص صاحب نصاب و مقدور نہیں ہے) آپ ﷺ کو پناہ دینے کی وجہ سے سارا عرب ہمارا دشمن ہو گیا ہے، اور سب ہمارے خون کے پیاسے ہو گئے ہیں۔ ان کا آنا تو ہمارے لئے (بظاہر) زحمت اور مصیبت بن گیا۔ کعب ان کلمات کو آں حضرت ﷺ کی شکایت اور نکتہ چینی سمجھ کر بہت خوش ہوا اور کہنے لگا کہ ابھی کیا ہوا، اس سے زیادہ پریشانی اٹھاؤ گے اور اُس سے خود اُکتا جاؤ گے۔ ان لوگوں نے کہا ہم ان کا ساتھ چھوڑنا مناسب نہیں سمجھتے۔ جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ اُن کے مشن کا کیا حشر اور انجام ہوتا ہے۔ ہم تم سے قرض لینے آئے ہیں۔ کعب نے کہا اچھا قرض کے لئے اپنی عورتوں کو رہن رکھ دو۔ محمد بن مسلمہ وغیرہ نے کہا، تمہارے حسن و جمال کی وجہ سے ہم کو اپنی بیویوں پر اعتماد اور اُن کی وفاداری کا یقین نہیں ہے۔ اُس نے کہا: اچھا اپنے بچوں کو گرو رکھو۔ انہوں نے کہا اس سے تو تمام عرب میں ہماری بدنامی ہوگی۔ یہ ہمارے بچوں کے لئے سخت ننگ و عار کا باعث ہوگا۔ ہم اپنے ہتھیار گرو رکھیں گے اور تم جانتے ہو آج کل ہتھیار کی ہر کیسی کو ضرورت ہے۔ یہ لوگ ایک معین تاریخ کا وعدہ لے کر واپس چلے آئے اور تاریخ معینہ پر رات کو کعب کے پاس گئے۔ محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ نے اپنے ہمراہیوں سے کہہ دیا تھا کہ میں اس کے سر کے بال

(۱) تعریض ایسے کلمے کو کہتے ہیں: جس کا اصل معنی درست اور صحیح ہو اور محل اعتراض و شك نہ ہو، لیکن مخاطب کا ذہن اس طرف نہ جائے بلکہ کچھ اور سمجھے اور یہ شرعا جائز ہے۔ بشرطیکہ ایسا کرنے سے کسی صاحب حق کا حق نہ مارا جائے۔ (عبیداللہ رحمانی)۔

سونگھوں گا اور جب دیکھو کہ میں نے اس پر پورا قابو پالیا ہے تو تلوار سے اس کا کام تمام کردینا۔ ان لوگوں نے کعب کو آواز دے کر قلعہ سے باہر بلایا۔ کعب نے نئی شادی کی تھی۔ خوشبو سے معطر ہو رہا تھا۔ ان لوگوں نے اس کے سر کے بال سونگھنے کی خواہش ظاہر کی اُس نے سر جھکا دیا۔ اور کہا میرے نکاح میں عرب کی معطر ترین جمیل وحسین عورت ہے۔ ان لوگوں نے قابو پاکر اس کو قتل کردیا اور سر کاٹ لائے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ڈال دیا۔ آپ ﷺ بے حد مسرور ہوئے۔ صبح کو یہود آپ ﷺ کی خدمت میں آئے اور کہا کہ آج رات میں ہمارے سردار کو خفیہ طور پر مار ڈالا گیا۔ آپ ﷺ نے اُس کی شرارتیں اور غداریاں اُن پر ظاہر کیں تو وہ خاموش ہوگئے۔

اس قدرے مفصل واقعہ سے چند حقائق سامنے آگئے:

(۱) کعب نے نقض عہد کیا۔

(۲) قریش مکہ کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف برانگیختہ کیا۔

(۳) آپ ﷺ کی اور عام مسلمانوں کی علانیہ ہجو کی۔

(۴) مسلم مستورات کی عزت وآبرو پر ناپاک حملے کیے۔

(۵) آپ ﷺ کو قتل کرادینے کی سازش کی۔

(۶) آپ ﷺ نے اعلانِ جنگ کرکے میدانِ جنگ میں علی الاعلان اُس سے اور اُس کی قوم سے لڑائی کرنے کے بجائے بلطائف الحیل اُس کو قتل کرادیا تاکہ اس فتنہ گر اور مفسد کا فتنہ وفساد ہمیشہ کے لئے ختم ہوجائے۔ اور اُس کی پوری قوم سے تعرض نہیں فرمایا کہ وہ لوگ اُس کے تابع تھے اور اصل سرغنہ یہی تھا۔

واقعہ قتل ابورافع سلام بن ابی الحقیق رمضان ۶ ھ

ماخوذ از صحیح بخاری (۱)، وفتح الباری (۴۰۳۹) ۷/۳۴۰، وطبقات ابن سعد (۲/۹۱) وسیرۃ حلبیۃ ودیگر کتب سیر ومغازی، ابورافع سلام یہودی خیبر کے ایک قلعہ میں رہتا تھا اور ''رئیس التجار'' و''تاجر الحجاز'' کے لقب سے مشہور تھا، یہ بھی آں حضرت ﷺ کو بے حد اذیتیں پہنچاتا تھا۔ غطفان اور دوسرے قبیلوں کو آں حضرت ﷺ سے جنگ کرنے پر برانگیختہ کیا تھا اور بے شمار مال ودولت سے ان کی آپ ﷺ کے خلاف جنگ میں مدد کی تھی۔ غزوہ خندق کے موقعہ پر عرب کے بڑے بڑے مشہور قبائل کو مدینہ پر حملہ کرنے کے لئے اسی نے ابھارا تھا۔ اس کی ان فتنہ انگیزیوں کی وجہ سے چند خزرجی انصاریوں کی خواہش پر آپ ﷺ نے عبداللہ بن عتیک انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ پانچ چھ آدمیوں کو اس کے قتل کرنے کے لئے بھیج دیا اور یہ حکم دیا کہ کسی عورت اور بچے کو ہرگز نہ قتل کرنا۔ یہ لوگ شام کو خیبر گئے۔ عبداللہ یہودیوں کی زبان سے واقف تھے۔ ساتھیوں کو قلعہ سے باہر رہنے کا حکم دیا اور خود قلعہ میں داخل ہوگئے۔ جب رات زیادہ گذر گئی اور سلام کے مصاحب اپنے اپنے کمروں اور گھروں میں چلے گئے اور وہ اپنے بالاخانہ میں کواڑ بند کرکے بیوی بچوں کے ساتھ سو رہا تھا، تو عبداللہ

(۱) کتاب المغازی باب قتل ابی رافع ۵/۲۶.

نے اس کے بالا خانہ کا دروازہ کھٹ کھٹایا۔ سلام کی بیوی نے پوچھا کون ہے؟ انہوں نے جواب دیا۔ اس کی بیوی نے سلام سے کہا یہ آواز عبداللہ بن عتیک کی ہے۔ سلام نے کہا: پاگل ہوگئی ہے۔ اس وقت یہاں عبداللہ بن عتیک کیسے پہنچے گا؟۔ بہرکیف عبداللہ نے ہدیہ دینے کے حیلہ سے دروازہ کھلوایا۔ سلام کی بیوی نے دوروازہ کھول دیا۔ یہ کمرہ میں داخل ہوگئے اور اندر سے تالا لگا دیا۔ کمرہ تاریک تھا۔ سلام کو پکارا اور اس کا جواب سن کر آواز کی سمت بڑھے اور قریب پہنچ کر اس پر تلوار سے وار کیا لیکن حملہ ناکام رہا۔ یہ چھپ گئے اور چند لمحہ کے بعد آواز بدل کر فریاد رس کی صورت میں قریب آئے اور کہا: ابورافع کیا بات ہے!۔ اُس نے کہا کسی نے تلوار سے مجھ پر حملہ کر دیا یہ آواز کی سمت بڑھے اور اس پر دوسرا حملہ کیا۔ یہ حملہ بھی ناکام رہا پھر چھپ گئے اور چند لمحوں کے بعد قریب آ کر تیسرا حملہ کیا اور اس دفعہ اس کو ختم کر دیا۔ بالا خانہ کا دروازہ کھول کر باہر نکلے۔ چاندنی رات تھی۔ زینہ سے اُترتے ہوئے انہوں نے سمجھا زمین تک پہنچ گیا ہوں۔ لیکن ابھی بہت اوپر تھے وہاں سے زمین پر گر پڑے۔ پاؤں ٹوٹ گیا۔ لیکن اس قتل کی خوشی میں ابتداء میں تکلیف نہیں محسوس ہوئی، صبح کو جب زخم ٹھنڈا ہوا تو راستہ چلتے ہوئے تکلیف محسوس ہوئی، آں حضرت ﷺ کی خدمت میں پہنچ کر مژدہ سنایا اور تکلیف ظاہر کی۔ آپ ﷺ نے لعاب دہن لگایا۔ پاؤں ٹھیک ہوگیا۔ اور تکلیف وکرب جاتا رہا۔ یہودیوں نے تعاقب کیا لیکن یہ لوگ دوسرے راستہ سے محفوظ مدینہ منورہ پہنچ گئے۔

اس واقع سے بھی چند باتیں معلوم ہوتی ہیں:

(۱) ابورافع نے نقض عہد کیا۔

(۲) آنحضرت ﷺ کو اذیتیں پہنچاتا تھا۔ عام مشرکین اور قریش مکہ سے بہت زیادہ۔

(۳) مسلمانوں کے خلاف مشرکین مکہ کو برانگیختہ کرتا تھا۔

(۴) ان کی مالی امداد کی تاکہ سامانِ رسد کی قلت نہ ہو۔

(۵) غزوہ احزاب یعنی خندق کی لڑائی کا یہ بہت بڑا سبب تھا۔

(۶) اعلان جنگ کر کے میدان جنگ میں اس سے اور اس کی قوم سے لڑائی کرنے کے بجائے چند جاں نثاروں کو بھیج کر اُس کو قتل کرا دیا گیا تاکہ فتنہ کی جڑ کٹ جائے۔

دونوں واقعوں کے سامنے آجانے کے بعد یہ بات واضح ہوگئی کہ "تاریخ اسلام" میں ان واقعات کی نسبت جو کچھ لکھا گیا ہے قطعاً صحیح اور درست ہے۔ یہ واقعے صرف تاریخ ہی نہیں ہیں بلکہ صحیح بخاری وصحیح مسلم میں بھی مروی ہیں جن کی روایات میں شبہ اور کلام کی گنجائش ہی نہیں کما لا یخفی علی اصحاب الحدیث.

حدیث اور کتب حدیث کے متعلق "طلوع اسلام" کے تنقید نگار کا عقیدہ:

"**طلوعِ اسلام**" کی تنقید کی حقیقت اور اس کے اعتراض کا جواب دینے سے پہلے مناسب یہ ہے کہ تنقید نگار کا عقیدہ اور مذہب ومسلک بابت کتب حدیث بیان کر دیا جائے۔

(۱) جہاں تک مجھے معلوم ہے تنقید نگار کے نزدیک حجت شرعی صرف قرآن کریم ہے، یعنی: شرعی حکم صرف قرآن سے ثابت ہوسکتا

ہے۔ حدیث سے جب تک متواتر نہ ہو جس کی تعداد اس کے خیال میں دو تین سے زائد نہیں ہے کوئی شرعی حکم نہیں ثابت کیا جا سکتا۔ یا یوں کہیے کسی چیز کی حلت و حرمت، جواز و عدم جواز، امر و نہی محض قرآن سے ثابت ہو سکتی ہے، اور مسلمان پر صرف قرآن کی اطاعت ضروری ہے اور وہ اُسی کا مکلف ہے۔ حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ حدیث حجت شرعی اور دین نہیں ہے۔ کیوں کہ ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

(۲) قرآن کی تفسیر، حدیث سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے اوس کی تفسیر کے لئے قواعد عربی اور عقل و درایت کافی ہے۔

(۳) قرآن جس امر و نہی کے بیان سے خاموش ہے اور اس نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے نہ اثباتاً نہ نفیاً۔ وہ حدیث سے نہیں ثابت کیا جا سکتا، پس جو حکم قرآن میں مذکور نہ ہو لیکن حدیث میں موجود ہو ہم اس کے پابند نہیں ہو سکتے۔ (ان امور کی وجہ سے تنقید نگار کو اگر اہل قرآن کہا جائے اور عدم حجیت حدیث بلکہ انکار حدیث کی وجہ سے اس مسئلہ میں خوارج کا ہم خیال ہونے کے سبب اس کو ''خارجی'' کہا جائے تو غالباً بے موقع نہیں ہوگا)۔

(۴) روایات حدیثیہ کی صحت معلوم کرنے کے لئے راویوں کی عدالت و ثقاہت، ضبط و اتقان سے بحث کرنے سے پہلے ان روایتوں کو عقل و درایت کی کسوٹی پر پرکھنا ضروری ہے، اگر عقل کے موافق ہوں گی تو صحیح سمجھ کر قبول کر لی جائیں گی، مگر حکم شرعی اب بھی ان سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور اگر خلافِ عقل ہوں گی تو مکذوب اور مکروہ ہوں گی اور راویوں کی دسیسہ کاری پر محمول کی جائیں گی، خواہ وہ رواۃ محدثین اور ائمہ جرح و تعدیل کے نزدیک کتنے بڑے سچے اور ثقہ، ضابط و عادل، صاحب مروّۃ و تقویٰ کیوں نہ ہوں۔

تنقید کی تشریح اور تجزیہ:

اب ہم اپنے الفاظ میں تنقید کی تشریح کرتے ہیں تاکہ تنقید نگار کا مقصد واضح ہو جائے اور جواب سمجھنے میں آسانی ہو۔

(۱) یہ روایتیں جن میں یہ دونوں واقعے بیان کئے گئے ہیں۔ بہ حیثیت فن روایت صحیح ہیں۔ ان میں کلام صرف عقل و درایت کی رو سے ہے، یعنی: تنقید نگار ان واقعات کو محض عقل و درایت کی رو سے غلط قرار دیتا ہے اور صاحب تاریخ اسلام کو تنقیدی عقل سے عاری سمجھتا ہے۔

(۲) یہ روایتیں عقل و درایت کے خلاف اس لئے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنے مخالفین کو مخفی طور پر قتل کرانے کا الزام قائم ہوتا ہے۔ نبی کا اپنے مخالف کو خفیہ قتل کرانا عقلاً سخت معیوب ہے، اور شان نبوت کے خلاف ہے، اس لئے یہ روایتیں مکذوب اور مکروہ ہیں۔

(۳) اس صورت میں مناسب بلکہ حق یہ تھا کہ آپ ﷺ کعب بن اشرف اور سلام بن ابی الحقیق سے جنگ کا اعلان کرتے اور میدان جنگ میں لڑائی کر کے ان دونوں کو قتل کراتے، بلطائف الحیل قتل کرانا شانِ نبی سے بعید ہے۔

(۴) قرآن اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ نبی اپنے مخالفین اور اپنے دشمنوں کو مخفی طور پر قتل کرا دے، یعنی: قرآن کریم اس کے بارے میں خاموش ہے اور حدیث سے یہ چیز ثابت نہیں کی جا سکتی اس لئے بھی یہ واقعات غلط ہیں۔

(۵) صحیح بخاری اور صحیح مسلم اور دیگر کتب سیر و مغازی کے راویوں اور مصنفین نے سلاطین بنی امیہ اور بنو عباس کی حمایت میں

واقعات گھڑ لئے ہیں، تاکہ ان سلاطین وملوک کو اپنے فعل کے جواز کی سند اور دلیل مل جائے۔ بنابریں ان واقعات میں قتل کے جو اسباب وعلل بیان کئے گئے ہیں وہ بھی گھڑ لئے گئے ہیں۔

تنقید کی تنقید اور اس کا بچند وجوہ جواب:

اول : کسی روایت یا کسی شرعی حکم کی صحت کے لئے عقل کو معیار قرار دینا اور محض درایت پر اعتماد کرنا غلط ہے۔ کیوں کہ عقلِ انسانی بے حد متفاوت المراتب ومختلف الدرجات ہے حتی کہ ایک ہی شخص کی عقل مختلف زمانوں میں متفاوت ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں صحتِ روایت کی کسوٹی کس شخص کی اور کس درجہ کی عقل قرار دی جائے گی؟ جب کہ ایک عقل ایک چیز کو درست اور جائز بتاتی ہے اور دوسرے شخص کی عقل اسی چیز کو غلط اور مضر بتاتی ہے۔ یا ایک ہی واقعہ کو ایک شخص ایک زمانہ میں موافقِ عقل قرار دیتا ہے اور دوسرے زمانہ میں خلافِ عقل۔ مثلاً: انہی دونوں واقعوں کو لے لیا جائے کہ اب تک پوری امت ان کو عقلاً اور نقلاً درست سمجھتی رہی۔ لیکن آج تنقید نگار کی عقل جو سکرٹریٹ میں طاغوتی حکومت کی ملازمت کی شکل میں جسم وروح، عقل ودماغ، ہاتھ وقلم فروخت کر دینے کو غالباً "ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لله رب العالمین" (الانعام: ۶۲) کے خلاف نہیں سمجھتی۔ ان دونوں واقعوں کو خلافِ شانِ نبوت یقین کرتی ہے۔

ہمارے نزدیک تو نبی کا اپنے دشمن کو جو اس کے خفیہ قتل کرا دینے کا قصد کر چکا ہو، مخفی تدبیروں سے قتل کرا کر فتنہ کی جڑ کو کاٹ دینا نہ خلافِ عقل ہے نہ شانِ نبوت سے بعید اور اس کے منافی۔ پھر اگر عقل ہی معیارِ صحت ہے تو بہت سے قرآنی احکام جو ہماری عقلوں سے بالاتر اور مخالف درایت ہیں، قلم زد کرنے پڑیں گے۔ قرآن کہتا ہے: "لا تاخذ بلحیتی ولا براسی" (طه: ۹۴)، "وجوہ یومئذٍ ناضِرَة الی ربها ناظره" (القیامة: ۲۲/۲۳)، "وهو السمیع البصیر" (غافر: ۵۶) کیا بڑے بھائی کی ڈاڑھی نوچنی اور سر کے بال پکڑ کر گھسیٹنا موافقِ عقل اور موافقِ شانِ نبوت ہے؟ اور کیا اللہ کے کان اور آنکھ ہے؟ اور کیا وہ مجسم ومحدود ومتناہی ومتحیر ہے؟ اور کیا خضر کا ایک نابالغ بچہ کو متوقع اور موہوم امر کی وجہ سے قتل کرڈالنا عین شان نبوت یا ولایت ہے؟ اور کیا مابعد الموت "قیامت" کے واقعات اور قرآن کی بیان کردہ تفصیلات کو ہر کس وناکس کی عقل قبول کر لیتی ہے؟ وغیر ذلک۔

دوم : قرآن فرماتا ہے: "وقاتلوهم حتی لا تکون فتنة" (البقرة: ۱۹۳) اور فرمایا: "والفتنة أکبر من القتل" (البقرة: ۲۱۷) اگر آنحضرت ﷺ نے فتنہ وفساد کرنے کے لئے کعب اور ابورافع کو قتل کرا دیا تو یہ تو حکم قرآنی کی تعمیل ہوئی اور فرمایا: "اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم" (البقرة: ۶) اگر ابورافع اور کعب کو نقض عہد کے باعث حربی ہو جانے کی صورت میں قتل کر دیا گیا، تو یہ تو حکم ربانی کی تعمیل ہوئی۔

سوم : تنقید نگار کبھی تو اپنے مخالف کو بلطائف الحیل قتل کرانا خلافِ عقل ومنافی شانِ نبوت سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ اعلانِ جنگ کر کے علانیہ لڑائی میں قتل کرنا چاہیے، اور کبھی نفسِ قتل کرا دینے ہی کو معیوب اور بعید از شانِ نبی سمجھتا ہے۔ کیوں کہ اس کو سلام ابورافع کے

قتل کرادینے پر بھی اعتراض ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا قتل بلطائف الحیل نہیں ہوا تھا، لیکن یہی تنقید نگار آج جس چیز کو خلافِ عقل اور خلاف شانِ نبوت قرار دیتا ہے، اس کا شیخ اٹھارہ برس پہلے اسی کو صحیح اور عین شان نبوت بتا اور لکھ چکا ہے۔ چنانچہ سرگروہ اہل قرآن حافظ اسلم جیراج پوری استاذ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی لکھتے ہیں:

''چوں کہ اسلام کی ترقی سے یہود کا دنیاوی اثر اور اقتدار نیز ان کی دینی عظمت کا سکہ اٹھتا جاتا تھا، اس لئے کعب مسلمانوں کا سخت دشمن تھا۔ جنگ بدر کے بعد اس نے مکہ معظمہ میں جا کر کشتگانِ بدر کے دردناک مرثیے بنا کر سنائے اور قریش کو مسلمانوں سے انتقام لینے کے لئے آمادہ کیا، وہاں سے آکر اپنے اشعار میں مسلمانوں کی ہجو اور بے حرمتی کرنے لگا اور درپردہ اس فکر میں پڑا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرادے۔ آں حضرت ﷺ کو ان باتوں کی اطلاع ہوتی رہتی تھی۔ اس وجہ سے رات کو باہر کم نکلتے تھے اس کی فتنہ انگیزیوں سے مجبور ہو کر ربیع الاول ۳ھ میں محمد بن مسلمہ کو مع دو صحابیوں کے بھیجا، انھوں نے جا کر اس کو قتل کر دیا۔'' (تاریخ الامت ۱/۱۷۰)۔

غور کیجئے ۱۳۴۰ھ میں جو واقعہ صحیح اور موافق عقل تھا اور اس کے اسباب بھی نفس الامری اور واقعی تھے۔ ۱۳۵۸ھ میں غلط اور مکذوب، مکروہ، خلاف عقل اور منافی شانِ نبی ہو جاتا ہے، اور راویوں کی دسیسہ کاری کا نتیجہ بن جاتا ہے، اور اس کے اسباب وعلل راویوں کی من گھڑت باتیں ہو جاتی ہیں۔ ایں چہ بوالعجبی است۔ تاریخ الامت میں سلام ابورافع کا واقعہ مذکور نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تاریخ الامت۔ ''تاریخ الامم الاسلامیہ'' للعلامہ الخضری کا مختصر ترجمہ یا اسی سے ماخوذ ہے۔ اور اس میں بہت سے غزوات وسرایا مذکور نہیں ہیں۔ اس لئے صاحب تاریخ الامت نے بھی ان غزوات وسرایا کو چھوڑ دیا ہے۔

چہارم : ان دونوں واقعوں کے راویوں (جن کا جھوٹ بولنا کبھی ثابت نہیں اور ائمہ جرح وتعدیل کے نزدیک نہایت سچے ثقہ اور صاحب تقویٰ و دیانت ہیں) کی طرف بلاوجہ وسند جھوٹ کی نسبت کرنی اور ان واقعوں کو ان کی دسیسہ کاری بتانا سخت ظلم اور جہالت ہے۔ حدیث کے موضوع ومختلق ہونے کے جو قرائن وعلامات محدثین نے بتائے ہیں یہاں ان میں سے کوئی دلیل وقرینہ موجود نہیں ہے۔

ملاحظہ ہو (ص:۹۸ تا ص:۱۰۵) موضوعات ملاعلی قاری و قواعد التحدیث (لطاہر الجزائری) اور جن بعض محدثین ابن الجوزی، خطیب بغدادی نے عقل ودرایت کا اعتبار کیا ہے ان کا مقصد یہ ہے کہ واقعہ عام عقول سلیمہ کے خلاف نہ ہو، صرف ایک آدھ عقل کے نزدیک خلاف ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا اور درایت وعقل کی طرف مراجعت بھی اس وقت ہوگی جب روایت سنداً کمزور ہو۔

پنجم : قرآن (وحی متلو) کے علاوہ حدیث (وحی غیر متلو) کے حجت شرعی ہونے پر بجز خوارج واہل قرآن کے ساری امت کا اجماع واتفاق ہے۔ کوئی صحابی اور تابعی اس کا مخالف نہیں ہے۔ صحابہ برابر حدیث سے مسائل واحکام کا استخراج کرتے تھے۔ حجیت حدیث پر بے شمار حدیثی دلائل کے علاوہ قرآنی آیات بھی بکثرت موجود ہیں۔ اجمالاً چند آیات ذکر کر دی جاتی ہیں۔ استدلال کی کیفیت اور طریق استدلال کی توضیح وتشریح کا یہ موقعہ نہیں ہے۔

(۱) ''قل إن کنتم تحبون اللہ فاتبعونی'' ...الآیة (آل عمران: ۳۱).

(۲) ''ماآتاکم الرسول فخذوہ، وما نہاکم عنہ فانتہوہ'' (الحشر:۷).

(۳) "فلاوربک لا یؤمنون حتی یحکموک" الآیة (النساء:۶۵).

(۴) "من یطع الرسول فقد أطاع الله" (النساء:۸۰).

(۵) "فلیحذر الذین یخالفون عن أمره أن تصیبهم فتنة أویصیبهم عذاب ألیم" (النور:۶۳).

(۶) "یا ایها الذین آمنو أطیعو الله وأطیعوا الرسول" الآیة (النساء:۵۹).

(۷) "وأنزلنا الیک الذکر لتبین للناس مانزل الیهم ولعلهم یتفکرون". (النحل:۴۴).

(۸) "ماکان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضی الله ورسوله أمراً "الا یة (الاحزاب:۳۶).

(۹) "سیقول السفهاء من الناس ماولهم" الآیة: (البقرة:۱۴۲).

(۱۰) "وماینطق عن الهوی إن هوإلا وحی یوحی" (النجم:۳) تلک عشرة کاملة.

حدیث کے حجت شرعی اورواجب العمل ہوجانے کے بعدان دونوں واقعوں کے صحیح ہونے میں اور نبی کے اپنے خون کے پیاسے دشمن کے خفیہ قتل کرادینے کے جواز میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔

ششم : اگر نبی کا اپنے مخالفین سے میدانِ جنگ میں مقابلہ کرنا اگر چہ مدافعانہ سہی اور دشمنوں کے قافلہ تجارت سے تعرض کرنا معیوب اورخلافِ انسانیت ومنافی شان رحمتہ للعالمینی نہیں ہے،تو فتنہ وفساد کے سرغنوں کی زندگیوں کوختم کرادینا بھی تاکہ مخلوق خداچین وامن سے زندگی گذرا ے منافی شانِ نبوت نہیں ہے۔صلح حدیبیہ کے موقعہ پرحضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی افواہ سن کرآپ ﷺ نے مکہ والوں سے ان کے خون کا انتقام لینے کے لئے شرکاء صلح حدیبیہ سے بیعت لی۔اگرایک آدمی کے خون کا بدلہ لینے کے لئے پورے مکہ والوں سے لڑائی ٹھان لینی عقل کے موافق ہے،تو اپنی جان کے اور مسلمانوں کے دشمن کوقتل کرادینا بھی موافق عقل ہے۔

ہفتم: (''النبی الخاتم'' کے مصنف کی عبارت میں) ''یہی یہودی جن کا خون ہرزمانہ اور ہرملک میں تقریباً ہرصدی میں ارزاں رہا ہےاوراب تک ہے۔(اورآئندہ بھی رہے گا جیسا کہ ارشادہے:"واذتأذن ربک لیبعثن علیهم الی یوم القیامة من یسو مهم سوء العذاب)(الاعراف:۱۶۷) جب خون کے مستحق ہوچکے تھےاور ہراعتبار سے ہوچکے تھے،لیکن ان کے ہزاروں کےخون کو صرف کعب بن الاشرف اوررافع بن حقیق دوہی آدمیوں کے خون سے محفوظ کردیا گیا،بہت بڑا خیروہ شر ہے جس کے ذریعہ سے کسی عظیم و جلیل شرکا سدباب ہوتا ہو۔

قصاص میں زندگی ہے آخراس قانون میں کیا ہے؟ بلاشبہ ان دونوں کی موت میں ان تمام یہودیوں کی زندگی کی ضمانت تھی،جوان کے بعدزندہ رہے،پھلے پھولے،ورنہ جومنصوبہ ان دونوں نے پکایا تھا،اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ عرب سے یہودیوں کا اسی وقت نام ونشان جاتا رہتا،جیسا کہ ہمیشہ اسی قسم کے بدباطن یہودیوں نے اپنی قوم میں،ملک میں،اورزمانہ میں زندگی تلخ کی ہے،جس کا سلسلہ اب تک جاری ہے۔بلکہ سچ یہ ہے کہ بنی قریظہ کی چھوٹی جماعت اگر چہ ان ہی کی شریعت ان ہی کے حکم سے مٹائی گئی۔لیکن اسی کے ساتھ کیا اس چھوٹی جماعت کی موت میں عرب کے سارے یہودیوں کی زندگی مستور نہ تھی۔سنگ دل اور ظالم ہے وہ جراح،جس نے ایک انگلی کے

لئے پورے جسم کو سڑنے دیا" (ص ۱۷۰)۔

(محدث دہلی، ج:۱ش:۸ ذی الحجہ ۱۳۲۵ھ/نومبر ۱۹۴۶ھ)

س : اگر کوئی بااقتدار شخص جو حکومت کے اعلیٰ منصب پر فائز ہو، اور وہ کسی کو ذاتی مخاصمت کی بناء پر اپنے ماتحت چند افراد سے اسے قتل کرادے، تو کیا صرف وہی قاتل کہ جس نے مقتول کو کاری ضرب پہنچائی قصاص پر قتل کیا جائے، یا اس کے ساتھ شریک ہونے والے افراد بھی؟

مزید یہ کہ اس بااقتدار شخص کو کہ جو حکومت کے اعلیٰ منصب پر فائز ہے اور جس کے حکم سے قتل ہوا ہے۔ اسے قصاص میں نہیں مارا جائے گا؟۔

(محمد امین اثری)

ج : ایسا بااقتدار شخص جو حکومت کے اعلیٰ منصب پر فائز ہو اور عملاً مطلق العنان اور اسلامی شریعت کے حدود و قیود سے آزاد ہو، جیسا کہ آج کل کے بااقتدار سیاسی حکام ہوتے ہیں۔ اور ان کے ماتحت ملازمین، ایک طرح سے مکرہ و مجبور ہوتے ہیں اور اقتدار اعلیٰ کے حکم واشارہ پر چلتے ہیں۔ اگر اقتدار اعلیٰ کے حکم اور اشارہ سے کسی مسلمان کو ظلماً اور ناحق قتل کر دیں، تو ایسی صورت میں ان قاتلین اور ان کے آمر مطلق سب کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا بشرطیکہ بقاعدہ شرعیہ یہ ثابت ہو جائے کہ ان قاتلین نے بااقتدار شخص کے حکم سے قتل کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قاتل اور حکم دینے والا سبھی قصاص میں قتل کئے جائیں گے۔ یہی مذہب ہے امام احمد اور امام مالک رحمہم اللہ کا۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"إذا أكره رجل رجلا على قتل آخر فقتله' فيجب القصاص على المكره والمكره جميعا، و بهذا قال مالك' . وقال ابو حنيفة ومحمد: يجب القصاص على المكره دون المباشر، لقوله عليه الصلاة والسلام: عفي لأ متي عن الخطاء والنسيان وما استكر هوا عليه، وقال زفر: يجب على المباشر دون المكره ....وقال الشافعي: يجب على المكره، وفي المكره قولان، وقال ابويوسف: لا يجب على واحد منهما: (قال ابن قدامة): ولنا على وجوبه على المكره، أنه تسبب إلى قتله بمايفضي اليه غالباً، فأشبه مالو ألسعه حية، أو ألقاه على أسد في زبية' ولنا على وجوبه على المكره أنه قتله عمداً ظلمالإستبقاء نفسه، فأشبه مالو قتله في المخمصة ليأكله، والقول بأن المكره ملجأ المرمى به على إنسان غير صحيح، فإنه متمكن من الإ متناع' ولذلك أثم بقتله وحرم عليه، وإنماقتله عند الإ كراه ظنا منه أن في قتله نجاة نفسه وخلا صا من شر المكره' فأشبه القاتل في المخمصة ليأ كله" (المغني باختصار وتصرف يسير ۱۱/۴۵۵).

اور اگر اس بااقتدار شخص کو غلام کے مالک کی حیثیت دی جائے اور ماتحت افسران کو جنھوں نے اس بااقتدار شخص کے حکم سے قتل کا ارتکاب کیا ہے اس غلام کی حیثیت دی جائے جس کو ناحق قتل کی حرمت کا علم تھا اور اس نے اپنے آقا کے حکم سے کسی کو ظلماً قتل کر دیا، تو ایسی

صورت میں بھی یہ باقتدار شخص اور قتل کرنے والے یعنی: آمر اور مامور دونوں ہی قصاص میں قتل کیے جائیں گے، یہی مذہب ہے قتادہ تابعی کا، اور امام احمد اس صورت میں صرف غلام کے قتل کیے جانے کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ آقا کو قتل کے سوا حبس یا جو مناسب سزا از قسم تعزیر ہو، دی جائے گی۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں: "متى كان العبد يعلم تحريم القتل، فالقصاص عليه، ويؤدب سيده لأمره بما أفضى إلى القتل، بما يراه الإمام من الحبس والتعزير، لتعديه بالتسبب إلى القتل" (المغنی ۱۱/۵۹۸) واللہ اعلم۔

اور جتنے لوگ قتل میں شریک ثابت ہوں سب کے سب قصاص میں مارے جائیں گے، ایسا نہیں کہ قصاص بعض سے لیا جائے اور بعض سے نہ لیا جائے۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں: "إن الجماعة إذا قتلوا واحداً فعلى كل واحد منهم القصاص، إذا كان كل واحد منهم، لو انفرد بفعله وجب عليه القصاص، روى ذلك عن عمر و علي والمغيرة بن شعبة وابن عباس، وبه قال سعيد بن المسيب والحسن وأبو سلمة وعطاء وقتادة، وهو مذهب مالك والثوري والأوزاعي والشافعي واسحق و ابي ثور وأصحاب الرأي، قال ابن قدامة بعد ذكر الإختلاف فيه: "ولنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم، روى سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قتل سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلا، وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا، وعن علي رضي الله عنه: قتل ثلثة، قتلوا رجلا (الدار قطني والبيهقي وغيرهما)، وعن ابن عباس أنه قتل جماعة بواحدة، ولم يعرف لهم في عصرهم مخالف، فكان إجماعاً، قال: ولا يعتبر في وجوب القصاص على المشتركين التساوي في سببه" الخ (المغنی ۱۱/۴۹۰، ۴۹۱).

املاہ عبیداللہ المبارکفوری ۱۳۹۸/۵/۳ھ

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص ۱۰۱۔۱۰۲)

☆ بنوخطمہ کے امام اور قاری حضرت عمیر بن عدی الخطمی رضی اللہ عنہ کے عصماء بنت مروان الیہودیہ کے قتل کر ڈالنے کے واقعہ کو حافظ نے "اصابہ" ۳/۳۴ میں بحوالہ واقدی و ابن السکن و ابواحمد العسکری و ابوالعباس السراج و بغوی ذکر کیا ہے۔ واقدی کی روایت میں اتنی اور زیادتی بھی ہے "فكان (أي رسول الله صلى الله عليه وسلم) أول من قالها (أي الجملة المذكورة) فسار بها المثل اور ابن عبدالبر نے "استیعاب" میں جملہ مذکورہ کے اخر میں یہ الفاظ بھی ذکر کیے ہیں "في داربني خطمة" یعنی عصماء کے قتل کی وجہ سے محلہ بنی خطمہ میں دو بکریاں بھی نہیں لڑیں گی۔

عصماء کے واقعہ قتل کو ابن ہشام نے بھی سیرۃ ۲/ ۶۳۷ میں نقل کیا ہے۔ جملہ مذکورہ "لا ينتطح فيها عنزان" کا مختصر ترین الفاظ میں یہ مطلب ہے أي أن شأنها هين، لا يكون فيها طلب ثار ولا اختلاف اس مضمون و مفہوم اور منشاء مطلب کو ابن اثیر جزری نے نہایہ ۴/۱۶۲ میں بایں الفاظ بیان کیا ہے: "اى لا يلتقي فيها اثنان ضعيفان، لأن النطاح من شأن التيوس والكباش لا العنوز، وهو إشارة الى قضية مخصوصة، لا يجرى فيها ونزاع" انتهى.

ابن درید کا مقصد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس فقرہ میں اصناف غنم میں سے خاص عنز (الانثى من المعز) بیان کیا ہے

یعنی: بکری کو اس لئے ذکر فرمایا کہ ایک بکری دوسری بکری کو سونگھ کر الگ ہو جاتی ہے۔ لڑتی نہیں ہے۔ بخلاف مینڈھے اور نر دنبے کے، اور بکرے بھینسے اور سانڈ کے کہ وہ فوراً خود آپس میں لڑنے لگتے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ عصماء کے قتل کا واقعہ حق بجانب ہونے کی وجہ سے ایک بہت معمولی اور حقیر واقعہ ہے، اس کی وجہ سے کوئی نزاع اور باہمی اختلاف و شقاق نہیں رونما ہوگا، اس کی خاندان میں کوئی بھی اس کی قصاص اور خون کے بدلے کا طلب گار نہیں ہوگا، وہ اپنی جرم عظیم کی وجہ سے مباح الدم تھی اپنے کیفر کردار کو پہنچ گئی، اس لئے اے عمیر! تم کو کوئی اندیشہ اور فکر نہیں کرنا چاہیے۔

ابن درید آگے یہ بیان کر رہے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد جو ضرب المثل ہوگیا ہے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کو مقولہ "لا تحبق فیها عنز"، (وفی أسد الغابة ۳/۳۹۴)، "عناق" (وهی الأنثی من أولاد المعز قبل إستكمالها السنة) سے کہیں زیادہ بلیغ اور برمحل و بمطابق واقع اور شائستہ و لطیف ہے۔ جس کو انہوں نے شہادۃ عثمان رضی اللہ عنہ کے موقع پر کہا تھا۔ عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مطمئن نہیں تھے۔ بلکہ ایک طرح سے ان سے ناخوش تھے، ان کا مقصد یہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل کا واقعہ اتنا معمولی اور غیر اہم ہے کہ اس سلسلہ میں بکریاں پادیں گی بھی نہیں، لیکن جب جنگ جمل یا صفین میں جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے نتیجہ میں پیش آئی تھی، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی معاونت کے موقع پر حضرت عدی کی ایک آنکھ پھوڑ دی گئی، اور ان کے بیٹے محمد قتل کر دئے گئے اور دوسرے بیٹے طریف خوارج کی جنگ میں مقتول ہو گئے، تو حالات میں سکون پیدا ہونے کے بعد حضرت عدی رضی اللہ عنہ سے کسی نے، یا خاص حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے بطور طنز کہا: "هل حبقت العنز فی قتل عثمان؟" یعنی: عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل کے نتیجہ اور سلسلے میں بکریوں نے پادا یا نہیں؟ حضرت عدی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: ہاں ضرور پادا اور بڑے نر نے محض پادا۔ یہ اس امر کا اعتراف تھا کہ ان کا قول "لا یحق فی قتل عثمان عناق" یعنی: ان کی یہ پیشین گوئی یا اندازہ غلط تھا۔

عبید اللہ رحمانی مارکپوری ۷ جمادی الاولی ۱۳۸۷ھ
(مکتوب بنام مولانا محمد امین اثری)

☆ سوال نمبر ۲ میں مذکورہ دونوں آثار "المجتبی" کے علاوہ مجھے کسی اور کتاب میں نہیں ملے۔ میرے پاس "نهج البلاغة" کے علاوہ شیعوں کی کوئی اور کتاب موجود نہیں ہے۔ "منهاج السنة" لابن تیمیہ طبع جدید کی صرف ۲ جلدیں موجود ہیں۔ "وفوق كل ذی علم علیم"۔ اس جملہ کے ذکر کرنے سے اپنی ذی علم ہونے کا ادعاء مقصود نہیں ہے اور نہ اس کا کسی درجہ میں بھی زعم ہی ہے۔ مقصد صرف اپنے قصور کا اعتراف کرتے ہوئے صاحب علم و خبرۃ کی طرف رجوع کرنے کا مشورہ دینا ہے۔

یہ دونوں ہی اثر ہمارے نزدیک نا قابل اعتبار ہیں۔ دونوں کا مدار ابن درید مصنف کتاب پر ہے، اور یہ معلوم ہے کہ گو وہ امام لغت و ادب اور صاحب قلم اور عظیم مصنف تھا، مگر شراب کا عادی ہونے کی وجہ سے غیر عدل تھا۔ اس لیے اس کی کوئی روایت جس میں وہ منفرد ہو جب تک کوئی معتبر روای متابع نہ ہو مقبول نہیں ہوگی۔

دوسرے سوال میں مذکورہ اثر کے نا قابل اعتبار ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اہل السنت والجماعت کے نزدیک کوئی صحابی بھی خواہ وہ ابوبکر رضی اللہ عنہ یا علی رضی اللہ عنہ وصی رسول نہیں ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو بھی اپنا وصی نہیں بنایا ہے۔ ابن درید کا یہ اثر اہل السنت والجماعت کے اس متفق علیہ اصل کے خلاف اور اس سے متصادم ہے۔ نیز اس اثر میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور تمام مسلمانوں کی طرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ''مفرج الکرب'' کہنے کی نسبت کی گئی ہے جو توحید کے خلاف ہے۔ اللہ تعالی کے سوا کوئی بھی ''مفرج الکرب'' (مشکل کشا/ دافع بلایا) نہیں ہے۔ ''وصی رسول اللہ'' کی طرح یہ خطاب (مفرج الکرب) بھی خالص رافضیانہ ہے۔
چوتھے سوال میں ذکر کردہ اثر کی سند میں ایک راوی ''دماز'' ہے جو مجہول ہے اس کا ترجمہ مجھ کو نہیں مل سکا۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۷/ جمادی الاولی ۱۳۸۷ھ
(مکتوب بنام مولانا محمد امین اثری)

☆ ''کل الصیدفی جوف الفرا'' بالھمز گورخر یا جنگلی گدھے کو کہتے ہیں گورخر تمام حلال چرند شکاروں میں سب سے بڑا ہے اور اس کے مقابلہ میں سب شکار حقیر اور چھوٹے ہیں۔ گویا سب اس کی پیٹ میں آ جاتے ہیں۔ اس لئے اس کا اکیلا ایک شکار دوسرے تمام شکاروں سے مستغنی کر دیتا ہے۔ اس ضرب المثل کی اصل کو صاحب ''المنجد'' نے ان الفاظ میں واضح کیا ہے: ''اصل المثل، أن ثلثة رجال خرجوا يصطادون، فاصطاد أحدهم أرنبا، والآ خرظبيا، والثالث حماروحش، فاستبشر الأولان وتطاولا، فقال الثالث: كل الصيد فى جوف الفرا (بغير همزة) أى أنه أعظم الصيد، فمن ظفر به أغناه عن كل صيد'' انتھی اب اس مثل کو وہ شخص بھی استعمال کرتا ہے جس کی بہت ساری چھوٹی بڑی ضرورتیں ہوں اور اس کی سب سے بڑی ضرورت پوری کر دی گئی تو۔۔۔۔۔۔۔۔۔ ہے کہ میری یہ سب سے بڑی اور اہم ضرورت تھی جو پوری ہوگئی اور باقی ضرورتیں اس کے مقابلہ میں ہیچ اور حقیر و کمتر درجہ کی تھیں۔ بڑی اور اہم ضرورت پوری ہوگئی تو بقیہ چھوٹی ضرورتوں کے پوری نہ ہونے کا کوئی غم اور فکر و پروا نہیں ہے۔
صاحب المنجد لکھتا ہے: ''كل الصيد فى جوف الفرا بغير همز، مثل يضرب لكثير من الحاجات ، فتقضى له العظيمة منها، فيقول ذلك، ويقال له ذلك أيضا، على معنى أنه لم يبال بفوات البواقى''
اس امر میں اختلاف ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ''کل الصید فی جوف الفرا'' اپنے چچازاد بھائی ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب کے اسلام لانے کے موقعہ پر ان کے بارے میں فرمایا تھا، یا ابوسفیان صخر بن حرب بن امیہ کے بارے میں فرمایا تھا۔ ابن عبدالبر ''الاستیعاب'' ص۴/ ۸۵ میں لکھتے ہیں ''قال ابن دريد وغيره: عن أهل العلم بالخبر، أن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (كل الصيد فى جوف الفرا) أنه ابو سفيان بن الحارث ابن عمه هذا، وقدقيل إن ذلك كان منه صلى الله عليه وسلم فى ابى سفيان بن حرب وهوا لأ كثر، والله اعلم'' انتھی۔ اول الذکر آپ بہت قریبی عزیز یعنی ابن عم (چچازاد بھائی) تھے اور رضاعی بھائی تھے یہ شاعر تھے۔ آپ کی ہجو میں اشعار کہتے تھے۔
ثانی الذکر کی اسلام دشمنی معلوم ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ وہ اکابر و صنادید قریش میں سے تھے اور بنوامیہ کے سربراہ تھے۔ یہ دونوں

ہی فتح مکہ کے موقع پر اسلام لائے اور اس موقع پر اسلام قبول کرنے والوں میں سب سے زیادہ باعظمت اور اہم شخصیتوں کے مالک تھے۔ ان کے مقابلہ میں بقیہ نو مسلمین کمتر درجہ اور مرتبے کے تھے۔ ان دونوں کے اسلام لانے میں جس کے بارے میں بھی آپ نے "کل الصید فی جوف الفرا" فرمایا ہو بالکل درست اور مطابق واقع ہے۔ اس مثل کے ابوسفیان بن الحارث پر منطبق کرنے میں ابن ورید کی یہ تشریح "فالمعنى أنت أعظم من يأ تيني من أهل بيتي، إذ كلهم دونك، كما أن الصيد كله دون الحمار" بالکل صحیح ہے، اسی طرح اگر ابوسفیان بن حرب کے بارے میں بھی بطور تطبیق کے اس جملہ کی شرح میں یہ کہا جائے کہ أنت أعظم من يأ تيني من بني أمية، أومن قريش، إذ كلهم دونك، كما ان الصيد كله دون الحمار تو بالکل درست ہوگا۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

۷ جمادی الاولی ۱۳۸۷ھ

(مکتوب بنام مولانا محمد امین اثری)

(۵): "رأيت" بمعنى علمت، فعل بافاعل "فا" ضمیر جمع متکلم مفعول اول واؤ حالیہ "ما" نافية "يتخلف": فعل معروف، "عن" حرف جار "الصلوة": مجرور، "الا" حرف استثناء، "منافق" فاعل فعل اپنے فاعل سے متعلق ہوکر جملہ فعلیہ خبر یہ حالیہ ہوا۔ یہی جملہ قائم مقام ہے۔ "رأیت" کے مفعول ثانی محذوف کے۔ افعال قلوب دو مفعول کو چاہتے ہیں اور یہ مبتدأ و خبر پر داخل ہوتے ہیں، مبتدا مفعول اول ہوتا ہے اور خبر مفعول ثانی۔ یہاں مفعول ثانی "حاکمین" یا "قائمین" کو حذف کر کے جملہ "ومايتخلف" الخ کو اس کی جگہ پر رکھدیا گیا ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوئی لقد رأيتنا (بمعنى علمت نفسي والصحابة الآخرين اوعلمت معاشر الصحابة اوجماعة المسلمين) قائلين او حاكمين بانه مايتخلف عن الصلوة منا إلا منافق.

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

۷ جمادی الاولی ۱۳۸۷ھ

(مکتوب بنام مولانا محمد امین اثری)

☆ ابتداء میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دجال اکبر معہود کے صرف بعض اوصاف اور کچھ علامات بتائے گئے تھے، اور اس کے خروج وظہور کا وقت نہیں بتایا گیا تھا، ان میں سے بعض باتیں ابن صیاد کے اندر پائی جاتی تھیں۔ اس بنا پر آپ ﷺ کو اس کے بارے میں مردود اشتباہ ہو گیا تھا۔ لیکن انہیں بعض اوصاف کی وجہ سے حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو اس کے دجال معہود ہونے کا یقین ہو گیا تھا۔ بعد میں آنحضرت ﷺ کو دجال معہود کے خاص تفصیلی اوصاف کی اطلاع دی گئی اور خروج کا وقت بھی بتادیا گیا، جس کا ذکر فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہ کی حدیث جساسہ میں ہے۔ ان اوصاف اور حدیث فاطمہ کا علم حضرت جابر وحضرت عمر، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کو نہیں ہوسکا۔ اس لئے یہ لوگ اپنے ظن ویقین پر قائم رہے اور ظاہر ہے کہ کسی صحابی کا ظن ویقین حدیث مرفوع

متاخر کے معارض نہیں ہوسکتا۔صحیح اور محقق یہی بات ہے کہ ابن صیاد دجال معہود نہیں ہے۔دجال معہود اپنی مقررہ وقت پر خروج کرے گا۔ اس وقت وہ کہاں ہے؟اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے،برو بحر کے اب بھی بے شمار مقامات ایسے ہیں کہ جن کا انکشاف اور ان تک رسائی کسی فرد یا جماعت کی نہیں ہوسکی ہے۔ہذا ما عندی واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

۷ جمادی الاولیٰ ۱۳۸۷ھ

(مکتوب بنام مولانا محمد امین اثری)

☆ حدیث: "شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماًلم يعملوا خيراً"(۱) قط الحدیث کے بارے میں عام شراح حدیث نے جو کچھ لکھا ہے،وہی میرے نزدیک صحیح ہے،اس سے بقول آپ کے موحدین جاہلیت یا اپنی عقل وفطرت کے ذریعہ خدا کو جاننے والے یا بقول شیخ اگر اھل فترہ نہیں مراد ہوسکتے کہ پھر وہی اعتراض وارد ہوگا کہ حدیث میں مطلق عمل خیر کی نفی کی گئی ہے خواہ وہ عمل (توحید کا اقرار ویقین) پیغمبر کے ذریعہ ہوا ہو،یا بغیر توسط رسول کے،نفس عقل وفطرت کے ذریعہ۔

شراح حدیث کی شرح پر واردشدہ اعتراض یوں دفع کیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ عمل وخیر نکرہ ہے اور تحت میں نفی واقع ہے جو عموم کا فائدہ دیتا ہے لیکن یہ معلوم ہے کہ "مامن عام إلا وقد خص منه" إلا قوله:" إن الله على كل شئى قدير"، وقوله: "كل شئى خلقناه بقدر" (وغیرہ) پس دیگر احادیث کی رعایت کرتے ہوئے حدیث مذکورہ بالا میں توحید رسالت کے اقرار واذعان کے علاوہ دوسرے اعمال جوارح واعمال قلوب کی نفی مقصود ہے۔

موحدین اہل فترہ ضرور نجات پائیں گے لأنہ قال: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" لیکن ان کی نجات پانے کی یہ صورت نہیں ہوگی جو آپ نے سمجھی ہے۔وقیل: إنهم يمتحنون في المحشر، بأنهم يؤمرون أن يلقوا انفسهم في النار، فمن ائتمر منهم نجا،ومن أبى هلك والله اعلم۔

☆ سجدہ شمس تحت العرش(۲) والی حدیث پر حافظ اور عینی اور علامہ آلوسی بغدادی نے "روح المعانی" میں جو کچھ لکھا ہے اس سے زائد اور اس کے علاوہ کوئی جدید تحقیق میرے سامنے نہیں ہے اور سب تحقیقات آپ کے سامنے ہیں،اس لئے ان کے لکھنے کی ضرورت بھی نہیں۔ امام ابن تیمیہ اور ابن القیم کی اس کے متعلق کوئی تحریر میری نظر سے نہیں گزری۔تلاش وجستجو جاری رکھوں گا۔او صلنی اللہ الی ماأتمناہ۔

عبیداللہ الرحمانی مبارکپوری

(مکتوب بنام مولانا عبدالجبار کھنڈیلوی)

---

(۱) بخاری مع الفتح كتاب التوحيد باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذناضرة) (۷۴۳۹) ۱۳/۴۲۱، مسلم كتاب الايمان باب معرفة طريقه الرؤية (۱۸۳) ۱/۱۶۷ واللفظ لمسلم ۔(۲) بخاری كتاب بدء الخلق باب صفة الشمس والقمربحسبان ۴/۷۴، وكتاب التفسير باب قوله تعالى: (والشمس تجرى لمستقرلها ذلك تقديرا العزيزالعليم)۶/۳۰.

☆ آخروقت میں نفس خروج دجال معہوداورنزول عیسی علیہ السلام، یہ دونوں چیزیں علی سبیل التواتر منقول ہیں۔اس لئے یہ دونوں چیزیں عقائد میں داخل ہیں اور کتب عقائد میں مذکور ہیں۔مگر دجال سے متعلق جزئیات مذکورہ فی اخبار الآحاد متواتر نہیں ہیں اوران میں کچھ اختلاف بھی ہے۔دجال سے متعلق تمیم داری والی حدیث جوفاطمہ بنت قیس کے طریق سے مسلم وغیرہ میں مروی ہے۔اس کی مفصل تشریح کسی کتاب میں میری نظر سے نہیں گزری ہے۔نہ اس سلسلہ میں کسی متقدم یا متاخر محقق کی تحقیق ہی نظر سے گزری ہے۔اشراط ساعۃ سے متعلق مروی احادیث جن مستقل کتابوں میں جمع کی گئی ہیں۔ان میں صرف روایات کے جمع کردینے پر اکتفا کیا گیا ہے۔تجلی والے نے تمیم واری کی حدیث پر کیا بحث کی ہے؟ یہ مجھے نہیں معلوم ہوسکا۔

عبیداللہ رحمانی

(۱۳۹۱/۳/۱۵ھ نقوش شیخ رحمانی ص ۶۵)

☆ زیرنظر علمی مکتوب اس سوال کا جواب ہے کہ عون المعبود ۴/ ۲۰۹ میں حسب ذیل عبارت کی توجیہ اوراس کا حل کیا ہے؟ "**وقال محمد بن حبان البستي: يتفرد من الثقات بمالا يشبه حديث الثقات، فلما تحقق ذلک منه، بطل الا حتجاج به، و قال ابن عدی الجرجانی : وللوليد بن جميع أحاديث' وروى عن أبي سلمة عن جابر، ومنهم من يقول عنه عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري حديث الجساسة بطوله، و لا يرويه غير الوليد بن جميع هذا خبرا بن صائد" انتهى'** (۱)

ج : عون ۴/ ۲۰۹ کی مذکورہ عبارت، حافظ منذری کی مختصر السنن ۶/ ۱۸۱ سے منقول ہے اور نقل میں دوجگہ غلطی ہوگئی ہے۔

ا۔ "**فلما فحش ذلک منه**" کے بجائے "**فلما تحقق**" منقول ہوگیا ہے۔

(۲) آخر میں منذری کا کلام "**ولا يرويه غير الوليد بن جميع هذا**" پر ختم ہوگیا ہے اس کے بعد دوسری سطر میں "**خبر ابن صائد**" کے عنوان سے حدیث ابن عمر مع سند مذکور ہے ور ابوداود کے دوسرے نسخوں میں "باب خبر ابن الصائد" کے عنوان کے تحت مروی ہے، پس "عون" کی محولہ عبارت کے آخر میں "ھذا" کے بعد اور "انتھی" (ای انتہی کلام المنذری) سے پہلے "**خبر ابن صائد**" کا

(۱) امام منذری کا الولیدبن عبداللہ بن جمیع الزہری کے بابت پورا کلام مختصرسنن ابی داؤد (۶/ ۱۸۱) سے نقل کیا جارہا ھے۔ یہ پوری عبارت سنن ابی داود کی کتاب الملاحم باب فی خبرالجناسة حدیث نمبر:۴۳۲۸، ۵:۲/۴ کی شرح وتعلیق کا حصہ ھے۔

"في إسناده الوليد بن عبدالله بن جميع الزهري الكوفي، احتج به مسلم في صحيحه، وقال الامام احمد ويحي بن معين: ليس به بأس، وقال عمرو بن عليّ: كان يحي بن سعيد لا يحدثنا عن الوليد بن جميع، فلما كان قبل وفاته بقليل حدثنا عنه، وقال محمد بن حبان السبتي: تفرد عن الاثبات بما لم يشبه حديث الثقات، فلما فحش ذلك منه بطل الاحتجاج به۔

وذكره أبو جعفر العقيلي في كتاب الضعفاء، وقال ابن عدي الجرجاني: وللوليد بن جميع أحاديث، وروى عن أبي سلمة عن جابر، ومنهم من يقول: عنه عن أبي سلمة عن أبي سعيد الخدري حديث الجساسة بطوله، ولا يرويه غيرالوليد بن جميع هذا" (مختصر سنن ابي داود للمنذري ٦/ ١٨١).

اضافہ غلط ہے۔ اس عنوان یا باب کو "ولا یرویه غیر الولید بن جمیع هذا" کے ساتھ ملا کر اس کو منذری یا ابن عدی جرجانی کا کلام بنا دینا صحیح نہیں ہے۔

حدیث مذکور پر امام ابوداود نے کچھ کلام نہیں کیا ہے۔ ان کا سکوت اور ولید بن عبداللہ بن جمیع کے بارے میں ان کا "لیس به بأس" کہنا اس امر کی دلیل یا علامت ہے کہ حضرت جابر کی یہ پوری حدیث بروایت ابن جمیع ان کے نزدیک حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے۔ البتہ حافظ منذری نے اس روایت پر ابوداود کی طرح سکوت نہیں کیا، بلکہ اس کی سند میں ابن جمیع کا ہونا جو ایک متکلم فیہ راوی ہیں ظاہر کر کے اس روایت کے ضعف و وہن کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

لیکن ابن جمیع کی ابن معین، ابن سعد، عجلی نے توثیق کی ہے۔ اور امام احمد، ابوزرعہ، ابوداود نے ان کے بارے میں "لیس به بأس" کہا ہے اور ابوحاتم نے "صالح الحدیث" کہا ہے۔ امام مسلم نے اپنی صحیح میں ان کی حدیث کو بطور احتجاج و استناد و استدلال ذکر کیا ہے اور حافظ نے "تقریب" میں ان کو "صدوق" لکھا ہے۔ بزار نے "احتملوا حدیثه" لکھا ہے۔

ابن حبان کا قول ان کے بارے میں متعارض ہے۔ کتاب الثقات اور کتاب الضعفاء دونوں میں ان کو ذکر کیا ہے، گویا ان کی توثیق اور تضعیف دونوں کی ہے۔ تضعیف کی وجہ بقول ان کے "تفرد عن الأثبات بما لا یشبه حدیث الثقات" کی کثرت ہے۔ ابن حبان کا افراط و تہور معلوم ہے، اس لئے ان کی یہ جرح اگرچہ بظاہر مفسر ہے لیکن غیر موثر ہے۔ عقیلی نے ان کو اپنی "کتاب الضعفاء" (۱۹۱۸/۴/۳۱۷) میں ذکر کیا ہے۔ اور لکھا ہے "فی حدیثه اضطراب" اس سے انہوں نے غالباً اس اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے کہ "فضیل بن غزوان" اس حدیث کو ابن جمیع عن ابی سلمۃ سے روایت کرتے ہیں، تو ابوسلمہ کا استاذ حضرت جابر کو بتاتے ہیں، اور ابونعیم ابن جمیع عن ابی سلمہ سے روایت کرتے ہیں، تو ابوسلمہ کا استاذ حضرت ابوسعید خدری کو بتاتے ہیں، یعنی ابن جمیع کے دوشاگردوں، ابونعیم اور فضیل کے درمیان اختلاف ہے۔

اول الذکر نے اس روایت کو ابوسعید کی مندات سے بتایا ہے اور ثانی الذکر نے جابر کی مسانید سے، ہمارے نزدیک اس اضطراب و اختلاف کے مورث للضعف ہونے میں کلام ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ حدیث دونوں صحابیوں کی مندات سے ہو۔

منذری کے منقولہ کلام میں "حدیث الجساسة بطوله" مفعول بہ ہے "روی" (ای ابن جمیع) عن ابی سلمه عن جابر کا یعنی ابن جمیع نے جساسہ کی طویل حدیث کو ابوسلمہ عن جابر سے روایت کیا ہے اور ابن جمیع کے بعض تلامذہ (وھو ابونعیم کما فی المیزان) ابن جمیع سے اوپر بجائے عن ابی سلمۃ عن جابر کہنے کے عن ابی سلمہ عن ابی سعید الخدری کہتے ہیں۔

"ولا یرویه غیر الولید بن جمیع هذا" میں ضمیر منصوب مفعول بہ کا مرجع بظاہر "حدیث الجساسة بطوله" معلوم ہوتا ہے یعنی حدیث جساسہ کو عن ابی سلمۃ عن جابر سے روایت کرنے میں ابن جمیع متفرد ہیں۔ کوئی ان کا متابع اور شریک و موافق نہیں ہے۔ اور ایک احتمال یہ ہے کہ اس ضمیر منصوب کا مرجع صرف وہ ٹکڑا ہو جو ابن جمیع کے ساتھی عمر بن ابی سلمہ کو یاد نہیں رہا تھا۔ اور جسے ابن جمیع نے یاد رکھا۔ اور عمر بن ابی سلمۃ کو بتایا۔ یعنی شهد (ای اقسم) جابر انه هو ابن صائد قلت (قائله ابو سلمة): فإنه قدمات (ای

والدجال ليس بميت بل يجيئنى قبل يوم القيامة) قال (اي جابر): وإن مات، (والتحقيق أنه لم يمت، بل فقد يوم الحرة) قلت: فإنه قد أسلم الخ اس احتمال کی بناء پر ''لا يرويه غير الوليد هذا'' سے اس امر کا بیان کرنا مقصود ہوگا کہ خاص ''شهد جابر انه ابن صياد'' الخ کے روایت کرنے میں ابن جمیع متفرد ہیں اوران کے تفرد کی وجہ سے حدیث ابوسلمۃ عن جابر کا صرف یہ ٹکڑا غیر محفوظ ہے۔ بہر حال منذری نے ابن جمیع عن ابی سلمہ عن جابر کی اس روایت پر ابوداود کی طرح سکوت نہیں کیا ہے بلکہ ابن جمیع کے تفرد کی وجہ سے کلام کردیا ہے۔

لیکن جب یہ پوری طویل حدیث یا صرف اس کا ایک ٹکڑا'' شهد جابر أنه هو ابن صائد قلت: فإنه قد مات'' الخ کسی دوسرے ثقہ یا اوثق کی روایت کے معارض اور مخالف نہیں ہے، بلکہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث اس کی موید ہے اور مذکورہ ٹکڑے کی توجیہ ہو جاتی ہے اور ابن جمیع ''صدوق'' اور ''لابأس به'' اور'' صالح الحديث'' بلکہ ''ثقہ' راوی ہیں۔ اور اس پوری حدیث یا مذکورہ ٹکڑے کی روایت کرنے میں ان کا وہم یا نسیان وغفلت یا خطا ثابت و متحقق نہیں ہے تو محض ان کے تفرد کی وجہ سے اس حدیث پر یا اس کے مذکورہ ٹکڑے پر کلام و جرح کرنا مخدوش ہے۔ هذا ماظهرلي و الله اعلم.

عبیداللہ رحمانی مبارک پوری
۱۳۹۱/۴/۲۵ھ
(نقوش شیخ رحمانی ص:۶۶/۷۰)

س: فتاوی نذیریہ میں بحوالہ مستدرک حاکم وابن جریر حدیث مرقوم ہے۔ إن الله خلق سبعين أرضين في كل أرض كآدمكم ونوح كنوحكم وإبراهيم كإبراهيمكم وعيسى كعيسكم وبنى كنبيكم (۱) اس حدیث میں مشبہ بہ آدم ونوح وابراہیم وعیسی و نبی آخر الزماں کے حالات تو معلوم ہیں، لیکن مشبہ کے حالات وتشریحات معلوم نہیں ہوئے، سات زمین کو اللہ تعالی نے پیدا کیا اس نے سات طبق زمینوں کی پیدائش مراد ہے، یا اس دنیا کے سات براعظم وملک مراد ہیں، جو کتب جغرافیہ سے معلوم ومشہور ہیں، سات زمین اور سات آسمانوں کی پیدائش تو قرآن پاک سے ثابت ہے لیکن اس حدیث میں مشبہ کے حالات ظاہر نہیں

☆ الولیدبن عبداللہ بن جمیع الزہری الکوفی کے بارے میں اقوال ائمہ جرح وتعدیل اور مزید تفصیلات کے لئے درج کتابوں کی طرف رجوع کرنا مناسب ہوگا۔

۱۔ التاريخ الكبير للبخاري (۲۵۱۱) ۸/۱۴۶۔۱۴۷. ۲۔التهذيب ۱۱/۱۳۸۔۱۳۹.
۳۔ تقريب التهذيب ص:۳۷. ٤۔الجرح والتعديل لابن ابى حاتم الرازى ۹/۸.
۵۔ معرفة الثقات للعجلى (۱۹۳٤) ۲/۳٤۲. ٦۔لسان الميزان ٤/۳۳۷.
۷۔ ميزان الاعتدال (۹۳٦۲) ٤/۳۳۷. ۸۔الكاشف للذهبى (٦۱۸۰) ۳/۲۱۰.
۹۔ الثقات لابن حبان ۵/٤۹۲.
۱۰۔ كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين ۳/۷۸۔۷۹ ۔ ۱۱ الخلاصة ص:٤۱٦.

ہوئے شروح وکتب محققین کے حوالہ سے واضح کردیجئے تا کہ حدیث مذکورہ کا مفہوم صاف صاف ذہن نشین ہو جائے؟

سائل: ناچیز ہیچمداں عبدالعزیز
مدرس ساکن موضع سئی جوگھا
ڈاکخانہ کٹرہ بازار ضلع گونڈہ، مورخہ ۹ رفروری ۱۹۴۵ء

ج: قرآن سے صرف اس قدر ثابت ہے کہ سات آسمانوں کی طرح سات زمینیں بھی ہیں اور اسی قدر حدیث صحیح مرفوع سے بھی ثابت ہے۔ ہمارے لئے صرف اسی قدر پر ایمان رکھنا ضروری اور لازم ہے ساتوں آسمانوں کی جزوی تفصیلات کی طرح ساتویں زمینوں کی تفصیلی کیفیت کسی صحیح مرفوع حدیث سے ثابت نہیں۔ عبداللہ بن عباس کی یہ حدیث موقوف ہے جو غیر مشاہد اور غیر محسوس چیز کے بارے میں کافی نہیں ہوسکتی پس اس پر ایمان لانا کچھ لازمی نہیں تفصیل اور بسط دلیل الطالب میں دیکھئے، ہاں سات زمینوں سے سات براعظم وملک مراد لینا درست نہیں ہے، کیوں کہ اگر یہ مراد ہوتو زمین کو سات آسمان کی طرح بتانے کا کوئی مطلب نہیں ہوگا فافہم وتامل۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیہ بدہلی

خواجہ حسن نظامی اور قیامت!

یہ امر ایک حد تک تمام مسلمانوں کے قلب میں جما ہوا ہے کہ قیامت کا دن بہت قریب ہے، خواہ وہ اس کے مطابق عمل کریں یا نہ کریں، لیکن بے ساختہ لوگوں کی زبانوں سے نکل جاتا ہے کہ یہ زمانہ قرب قیامت کا ہے، جب کوئی بڑی بات کوئی بڑا حادثہ ہوتا ہے تو اس وقت یہ آواز زیادہ سنائی دیتی ہے۔ زلزلہ قحط یا کسی اعجوبہ کا ظہور یا جنگ عظیم!! یہ سب اس کی تازہ کرنے والی چیزیں ہیں جنگ طرابلس کے بعد بلقان کی جنگ نے اس کو ذرا زیادہ بڑھایا۔ اب عالمگیر جنگ نے تو یقین دلا دیا کہ بس اب عنقریب وہ باتیں ظہور میں آنے والی ہیں جو قیامت قائم ہونے کی پہلی علامت قرار دی گئی ہیں۔ خواجہ حسن نظامی کا نام عنوان مضمون میں اس واسطے دیا گیا کہ جنگ طرابلس کے وقت سے انہوں نے خواب اور پیشین گوئیوں کو ملا کر پانچ یا چھ رسالے اس باب میں چھاپ ڈالے، چونکہ مسلمانوں کے قلوب بعض اسلامی ممالک کے نکل جانے سے ایک گونہ بے چین ہو رہے تھے، وہ رسالے ہاتھوں ہاتھ لئے اور ہزاروں کی تعداد میں بکے، رسالہ سنوسی وغیرہ میں زیادہ تر مدار ان کے خواب پر ہے، لیکن اسی سلسلہ میں ایک رسالہ کتاب الامر کے نام سے شائع کیا ہے، جس میں سب سے زیادہ خرابی جو ہے وہ یہ ہے کہ حدیثوں میں قیامت کی علامتیں جو دخان وغیرہ میں مذکور ہیں، ان کی ایسی تاویلیں کی ہیں کہ الامان! غالباً اس سے بڑھ کر تاویل القول بما لا یرضی قائلہ کی مثل ملنی شکل ہے مثلاً: علامات قیامت سے ایک علامت دخانی بیان کی گئی ہے، اس کی تاویل انہوں نے تمباکو سے کی ہے، اور وہ بھی نوشیدنی اور خوردنی دونوں لیکر اس سے عمومیت اور کثرت ثابت کی ہے، یہ ایسی تاویلیں ہیں کہ اس سے اہل حدیث کی خواہ نخواہ ایک طرح کی تشویش پیدا ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ تاویل "ویلحدون فی آیاتنا" (ہماری آیتوں اور نشانیوں میں کجی اختیار کرتے ہیں) کی مصداق یہ کہتا ہوں کہ جس بات پر آثار دلالت کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس امت

کی مدت ایک ہزار سال سے زیادہ ہوگی، لیکن وہ زیادتی پانچ سے سو سے آگے نہ بڑھے گی (غرض کہ ۱۵۰ا میں قیامت قائم ہوگی)، آج ہم دیکھتے ہیں کہ امام سیوطی کا یہ دعوی بھی غلط ہوگیا کیونکہ امام صاحب نے اپنے زمانہ میں (جو ۸۹۸ھ کا زمانہ ہے) ایک ہزار رسنہ میں قیامت آنے کو اسی لئے باطل فرمایا تھا کہ طلوع شمس از مغرب وخروج دجال وظہور مہدی ونزول عیسی علیہما السلام و جملہ علامات قیامت کے لئے دوسو برس کا زمانہ چاہیے، اور خروج دجال کا وقت اخیر صدی ہے۔ پس اس حساب سے ابھی دو برس زائد ہو جاتے ہیں اور مجموعہ اوقات ہزار سے بڑھ جاتا ہے اور ایک ہزار سال میں صرف ایک سو مال باقی ہے۔ پس یہ کہنا کہ ایک ہزار کے خاتمے پر قیامت ہوگی غلط ہوگیا۔ انتہی۔

لیکن میں عرض کرتا ہوں کہ امام سیوطی کی اسی تقریر سے ان کا دعوی بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ دجال کا خروج اخیر صدی ہے۔ اور جملہ علامات کے لئے دوسو برس کا زمانہ چاہیے پس ۱۴۰۰ کے خاتمہ میں دجال کا خروج ہے اور دوسو برس اس کے بعد چاہئے، پس مجموعہ ایک ہزار چھ سو برس ہو جاتے ہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ جس بات کو اللہ پاک نے اس طرح مخفی رکھا ہے، کہ اپنے رسول تک کو نہ بتایا مقربین فرشتوں کو بھی نہ بتایا۔ تمام مقربین بندوں کے بارے میں ''وما یشعرون أیان یبعثون'' یعنی: ''ان بندوں کو یہ خبر بھی نہیں کہ ہم کب اٹھائے جائیں گے'' اور فرمایا: ''فیم أنت من ذکراها إلی ربک منتهاها''۔ اور فرمایا رسول اللہ ﷺ نے حضرت جبرئیل کے جواب میں ''ما المسؤل عنها بأعلم من السائل، لا یعلمها إلا الله تعالی'' (مشکوة) ان شاء اللہ آئندہ ہم نے اس کو مفصل بیان کریں گے اور ایک ایک تاویل کو جو انہوں نے علامات قیامت میں کی ہے دکھائیں گے۔ فانتظروہ

تاریخوں کے دیکھنے سے برابر نہایت واضح ہو جاتا ہے کہ زمانہ میں کوئی ہائلہ واقع پیش آیا ہے۔ تو حدیثوں کی پیشگوئیوں کی طرف لوگوں کی توجہ ہو جاتی ہے۔ اسلام میں جب تاتاریوں کا فتنہ ہوا۔ اس کو لوگوں نے یاجوج ماجوج سے تاویل کی اور یقین ہوگیا کہ بس اب سد سکندری ٹوٹ گئی اور ''فإذا جاء وعد ربی جعله دکاء وکان وعد ربی حقا'' کا زمانہ آگیا۔ اسی طرح جب جب کوئی زلزلہ شدید یا قحط شدید آیا تو اسی طرح کا گمان ہوا اور ہونا بھی چاہیے۔ کیونکہ جناب رسول اللہ ﷺ ابر و باد کا سامان بھگرا گھبرائے اٹھتے جیسا کہ حضرت عائشہ کی روایت اس باب میں صریح موجود ہے۔

امام سیوطی کے زمانے میں جو ۸۹۸ھ کا زمانہ تھا، ایک مفتی صاحب نے ایک موضوع مگر لوگوں میں شہرت یافتہ حدیث کی بناء پر، یہ فتوی دیا کہ ۱۰۰۰ا میں امام مہدی آخر الزمان صاحب الامر اور دجال کا ظہور ہوگا، اور عیسی علیہ السلام آسمان سے اتریں گے، اور نفخ صور وغیرہ علامات قیامت ظاہر ہو جائیں گے۔

وہ حدیث موضوع یہ ہے: إن النبی ﷺ لا یمکث فی قبره ألف سنة'' یعنی: ''نبی ﷺ اپنی قبر میں ہزار سال تک نہ

رہیں گے" امام سیوطی پر جب یہ فتوی پیش کیا گیا، تو بہت ناخوش ہوئے اور فرمایا کہ: بالکل غلط ہے اور یہ حدیث موضوع ہے۔اور در حقیقت تھی بھی غلط لیکن امام صاحب نے اپنی وسعت نظر اور وسیع معلومات کی بناء پر جو فتوی دیا وہ بھی اس زمانہ میں آ کر غلط غلط ہوگیا۔امام صاحب نے یہ دعوی کیا:"فأقول أولا: الذی دلت علیه الآثار، أن مدة هذه الأمة تزید علی ألف سنة، ولا یبلغ الزیادة خمسة مائة" یعنی: اس دعوی کو غلط ٹھہرانے کے بعد میں پہلی بات آثار اور اقوال صحابہ اور اسرائیلی ہے ہم کیونکر جان سکتے ہیں۔حقیقت امر یہ ہے کہ بہت سی باتوں اور زمانہ بتادیتا ہے کہ یہ غلط ہے جیسے معلوم نہیں کہ منعقد میں کیا سمجھتے ہوں گے۔

پس ہمیں قیامت کا علم اسی کے حوالہ کرنا چاہیے جس نے فرمایا ہے :"لا یجلیها لوقتها إلا هو" یعنی:"قیامت کو اپنے وقت پر وہی ظاہر کرے گا" اور فرمایا:"وأجل مسمی عنده" "وقت مقرر اس کے پاس ہے" یعنی: اس کا علم کسی کو نہیں ہے۔معلوم نہیں کہ ابھی دنیا کب تک قائم رہے گی؟ اور کیا کیا رنگ بدلے گی اور کون کون سے نواسخ اپنے اپنے وقت پر آ کر نواسنجی کریں گے؟ اور کون کون صاحب حکومت اپنی اپنی فرعونیت دکھلائیں گے؟۔

امام صاحب نے اپنے رسالہ کا نام تو بہت صحیح فرمایا الکشف عن مجاوزة هذه الأمة ألف لیکن دعوی غلط فرمایا:"ان مدة هذه، الأمة تزید علی الألف، ولا یبلغ الزیادة خمسمائة "شائد امام جب کی یہ غرض ہو کہ آثار خواہ ضعیفہ ہوں یا کسی قسم کے وہ دلالت کرتے ہیں کہ یہ امت پندرہ سو برس سے آگے نہ بڑھے گی، خود امام صاحب کا یہ دعوی نہ ہو۔

بہر حال اس ساری بحث اور مرور زمانہ سے یہی پتہ چلتا ہے، کہ نص قرآنی اور صحیح حدیثوں کے مقابلے میں آثار ضعیفہ بالکل بیکار ہوجاتے ہیں۔صحیح حدیث اور قرآن نے صاف صاف فرمادیا تھا کہ قیامت کا وقت اس امت کی عمر کوئی نہیں جانتا، لیکن آثار ضعیفہ سے معلوم ہوا کہ دنیا کی عمر سات ہزار برس ہے، اور رسول اللہ علیہ وسلم ساتویں ہزار کے تھوڑا قبل دنیا میں تشریف لائے، لیکن مرور زمانہ نے اس ضعیف نہیں بلکہ موضوع اثر کو غلط کردیا، اور یہ قاعدہ مسلم رہا کہ نقل صحیح عقل صریح کے مخالف نہیں۔ واللہ اعلم بالصواب

عبدالسلام مبارکپوری

(اہل حدیث امرتسر ۱۶ جمادی الاول ۱۳۳۴ ۲ر اپریل ۱۹۱۵ء)

س: ایک شخص صاحب ہوش اور عیال دار ہے مگر اپنے والد کا نافرمان ہے، نہ تو اپنی بیوی کو خرچ دیتا ہے اور نہ ہی اپنی اولاد کو پوچھتا ہے بلکہ ان کو تنگ کرتا ہے۔باپ نے بوجہ شفقت اس کے بال بچوں کے نان نفقہ کا بوجھ اٹھایا ہوا ہے۔شخص مذکور صوم وصلوٰۃ کا پابند بھی ہے لیکن والد کا نافرمان ہے، کیا از روئے شریعت وہ نجات کا مستحق ہے؟

حافظ عبدالمصور۔امرتسر

ج: ماں اور باپ کی اطاعت وفرمانبرداری جب تک وہ معصیت الٰہی کا حکم نہ دیں، فرض اور ضروری ہے، اور ان کی نافرمانی گناہ کبیرہ ہے۔"قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر، قلنا: بلی یا رسول الله، قال:

الإشراک بالله و عقوق الوالدین" الحدیث (بخاری) (۱) یعنی: اللہ تعالیٰ کا شریک ٹھرانا اور ماں باپ کی نافرمانی عظیم ترین گناہ ہے"۔

"والعقوق: هو ایذاء هما بأی نوع کان من أنواع الأذی، قل أو کثر، نهیا عنه أولم ینهیا عنه، أو مخالفتهما فیما یأمران أوینهیان بشرط انتفاء المعصیة فی الکل" (قسطلانی وغیره) بیوی، بچوں کا خرچ اوران کی خبر گیری شوہر کے ذمہ ضروری ہے "وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف" (البقرة:۲۳۳) "وعاشروهن بالمعروف" (النساء:۱۹)، "فإمساک بمعروف أو تسریح بإحسان" (البقرة: ۲۲۹)، ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وابدأ بمن تعول، تقول المرأة إما أن تطعمنی، و إما أن تطلقنی، ویقول العبد أطعمنی واستعملنی، ویقول الا بن أطعمنی إلی أن تدعنی" (بخاری) (۲)، پس صورت مسئولہ میں شخص مذکور حقوق العباد ضائع کرنے یعنی ماں، باپ کی نافرمانی کرنے اور بیوی، بچوں کا خرچ نہ دینے کی وجہ سے بہت بڑا ظالم اور گنہگار رہے۔

وہ مسلمان جو موحد کامل ہے اور جس نے کبھی کوئی گناہ نہیں کیا اور تمام فرائض دینیہ واعمال صالحہ پر آخر تک کاربندرہا، ایسے شخص کے لئے نجات اولی ہے یعنی وہ مرنے کے بعد عذاب قبر و عالم برزخ وعذاب قیامت سے محفوظ رہے گا اور بلا خرخشہ ابتداءً جنت میں داخل ہوگا۔ اسی طرح اس مسلمان موحد کے لئے بھی نجات اولی ہے، جس نے اپنی زندگی میں بڑے بڑے گناہ کا ارتکاب کیا، اور نیک عمل میں کوتاہی اور غفلت کی، لیکن صحیح اور سچی توبہ کر کے مرا، ایسا مسلمان بھی ہر قسم کے عذاب سے محفوظ رہ کر جنت میں داخل ہوگا۔ (بفضل الله ورحمته)۔

وہ مسلمان موحد جس نے اپنی زندگی میں برے کام کئے اور اللہ تعالیٰ کے حقوق اور انسانوں کے حقوق ادا کرنے میں کوتاہی کی، غرض یہ کہ نیک عمل میں غفلت کی اور بغیر سچی توبہ کے مر گیا، ایسا شخص اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ماتحت ہے۔ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "إن شاء عذبه وان شاء غفرله" (بخاری) (۳) یعنی: اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو اس کو بغیر کسی قسم کے عذاب میں مبتلا کرنے کے ابتداءً جنت میں داخل کر دے، یعنی: اس کو بھی نجات اولی حاصل ہو جائے (بفضلہ ورحمتہ) اور اگر چاہے تو گناہوں کی اور اچھے عملوں کے چھوڑنے کی سزا دے کر بہشت میں داخل کرے، خواہ صرف عالم برزخ میں سزا دے اور قیامت کے عذاب سے محفوظ رکھے، یا عالم برزخ اور قیامت دونوں جگہ عذاب میں مبتلا کیا جائے، لیکن بہر صورت عذاب کی مدت معینہ ختم ہو جانے کے بعد اس کے لئے بھی نجات یقینی ہے (بفضلہ ورحمتہ)۔

۱۔ کتاب الأدب باب حقوق الوالدین بن الکبائر ۲/۷۷ ۲۔ کتاب النفقات باب وجوب النفقة علی الأهل والعیال ۶/۱۸۹۔۱۹۰ ۳۔ کتاب التفسیر (سورة الممتحنة) باب ان جاءك المؤمنات یبایعنك ۶/۶۲۔

صورت مسئولہ میں شخص مذکور مرتکب گناہ کبیرہ ہے، اگر اپنے عمل کی اصلاح کر لے اور سچی توبہ کر کے مرے تو اس کے لئے نجات اولی ہے اور اگر بغیر توبہ کے مرے گا تو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ماتحت ہے۔ان شاء عذبه، و ان شاء غفر له.

(محدث دہلی ج:۸ش:۱ربیع الاول ۱۳۵۹ھ/مئی ۱۹۴۰ء)

☆ انگریزی بال میرے نزدیک قزع میں داخل نہیں ہے۔صاحب مجمع البحار ج ۱۴۲/۳ نے نہایۃ (۱) کے حوالہ سے ''قزع'' کا یہ معنی لکھا ہے:''هو أن يحلق رأس الصبي و يترک من مواضع متفرقة، تشبيها بقزع السحاب، اى قطعه المتفرقة''.

انگریزی بال رکھنا اس لئے مکروہ ہے کہ وہ حدیث مرفوع:''من تشبه بقوم فهم منهم'' (ابوداود عن ابن عمر)(۲) کے تحت آتا ہے۔اس حدیث کے عموم واطلاق کی رو سے ان امور میں بھی تشبیہ ممنوع و مذموم ہے جو کسی غیر مسلم قوم کے امتیازی تعودی یا معاشرتی ہوں۔

امام احمد رحمۃ اللہ سے پوچھا گیا کہ گدی کے بال منڈوانے کیسے ہیں؟ فرمایا کہ: یہ تو مجوسیوں کا فعل ہے۔ ''ومن تشبه بقوم فهو منهم'' (اقتضاء الصراط المستقيم)، خود قزع سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ وہ کافروں کا شعار ہے، علامہ طیبی فرماتے ہیں: ''اجمعوا على كراهته، إذا كان في مواضع متفرقة، إلا أن يكون لمداواة، لأنه من عادة الكفرة، ولقباحته صورة'' انتهى ۔اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حدیث مذکور میں تشبیہ بحیثیت مجموعی مراد نہیں ہے، بلکہ کسی ایک چیز یا جز میں بھی جو ان کا مذہبی یا قومی امتیازی شعار ہو تشبیہ پایا جائے وہ اس حدیث کی رو سے مکروہ وممنوع ہوگا۔عرصہ ہوا ایک رسالہ '' التشبه فى الاسلام'' مصنفہ قاری محمد طیب صاحب دیوبندی نظر سے گذرا تھا، اس کا مطالعہ آپ کے لئے مناسب ہوگا۔

عبیداللہ رحمانی ۱۹۵۸/۸/۲۵ء

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری بنام محمد امین اثری صاحب ص:۶۳۔۶۴)

ج: یہ ٹھیک ہے کہ قیاس واجتہاد سے حرام ٹھہرائی ہوئی چیزیں اسی شخص کے لئے حرام ہوں گی، جو اس قیاس واجتہاد کو صحیح مانتا ہو یا اس مجتہد ومستنبط کا مقلد وپیرو ہو۔اسی طرح قیاس واستنباط سے نکالے ہوئے احکام کی خلاف ورزی اسی شخص کو گنہگار بنائے گی جو اس کو صحیح سمجھتا ہو یا اس مجتہد کا مقلد ہو۔

(۱) النهاية فى غريب الحديث ۵۹/۴۔ (۲) كتاب اللباس باب فى لبس الشهرة (۴۰۳۱) ۳۱۴/۴۔

یہ بھی ایک حد تک صحیح ہے کہ جزوی تشبہ کی بنا پر ہر کسی کو گنہگار ٹھہرانا یا فاسق قرار دینا زیادتی ہے، لیکن یہ دعویٰ کہ جزئی تشبہ ممنوع نہیں ہے بلکہ صرف وہی تشبہ منہی عنہ ہے جو بحیثیت مجموعی یعنی: من کل الوجوہ ہو، میرے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ حدیث تشبہ مطلق یا عام ہے۔ اس میں کوئی غیر مسلم قوم کا مخصوص شعار (مذہبی ہو یا قومی) اختیار کرنے سے جس کی وجہ سے ان کے ساتھ مشابہت پیدا ہو جائے۔ منع فرمایا گیا ہے خواہ یہ مشابہت جزئی ہو یا کلی۔

اور من حیث المجموع مشابہت مراد ہونے کا جو قرینہ ذکر کیا گیا ہے، یعنی: یہ کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رومی جبہ و کسروانی قبا زیب تن فرمائی ہے۔ تو یہ قرینہ نہیں بن سکتا، اس لئے کہ ان جزئی واقعات سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ جبہ اور قبا وہاں کے لوگ استعمال بھی کرتے تھے۔ اور بالفرض استعمال کرتے رہے ہوں تو یہ ان کا مخصوص مذہبی یا قومی شعار رہا ہو، اور جب تک یہ ثابت نہ ہو کہ یہ ان کا مخصوص لباس تھا اس وقت تک اس کو مذکورہ دعویٰ پر بطور قرینہ کے پیش کرنا صحیح نہیں ہو سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ نسبت بلدی صنعت و ایجاد کے اعتبار سے ہو۔

اور نیز یہ معلوم ہے کہ مرد کو عورت کے ساتھ اور عورت کو مرد کے ساتھ "تشبہ" سے منع فرمایا گیا ہے، تو کیا مرد کے لئے عورت کے ساتھ جزوی تشبہ جائز ہے اور ممنوع محض تشبہ بحیثیت مجموعی ہے۔ جس طرح مرد کا عورت کے ساتھ اور عورت کا مرد کے ساتھ جزوی اور مجموعی ہر طرح کا تشبہ ممنوع ہے۔ اسی طرح مسئلہ متنازع فیہا میں بھی جزوی اور کلی ہر قسم کا تشبہ منع ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم

عبیداللہ رحمانی ۵/۸/۱۳۷۸ھ/۱۴/۲/۱۹۵۹ء

(مکاتیب شیخ الحدیث مبارکپوری

بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص: ۶۷/ ۶۸)

س: جس مسئلہ کے منع کی دلیل موجود نہ ہو وہ جائز کہا جاتا ہے اس کے جواز کی کیا دلیل ہے؟ **بینوا توجروا عند الله تعالیٰ جل جلاله و عم نواله.**

سائل: عبدالعزیز

ڈاکخانہ کٹرہ گونڈہ ۹/ فروری ۱۹۴۵ء

ج: یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے معاملات میں اصل اباحت ہے تاوقتیکہ وہ معاملہ نصاً یا استنباطاً ممنوع نہ ہو۔ اس کے اختیار کرنے میں مضائقہ نہیں۔ ارشاد ہے: "ماسکت عنه فهو عفو" عبادات میں سند کا ہونا ضروری ہے، عام ازیں کہ وہ سند کلی ہو یا جزئی عام ہو یا خاص۔ یہ ایک اصولی مسئلہ ہے۔ اصول کی کتابوں کی طرف مراجعت کر کے بسط اور تفصیل معلوم کیجئے۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید کہتا ہے فٹ بال کھیلنا جائز ہے، کیوں کہ بہت سے علمائے دین کھیلتے ہیں، اور عمر کہتا ہے کہ فٹ بال کھیلنا مسلمانوں کو جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ نصاریٰ کا کھیل ہے۔ اور حدیث میں وارد ہے: "**من تشبه بقوم فهو منهم**" رواہ ابوداود (۱) اور ایک حدیث میں ہے کہ "**إن اليهود والنصاری لا يصبغون فخالفوهم**" (بخاری) (۲) صاحب تذکیر الاخوان نے اپنی اس کتاب میں ان دونوں حدیثوں کے ترجمہ میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فٹ بال کھیلنا کسی صورت میں جائز نہیں ہے، کیونکہ زمانہ موجودہ میں مسلمان فٹ بال کھیلنے کی طرف اتنی جھک گئے ہیں کہ دین اور دنیا کچھ خیال نہیں رکھتے اور مشرکوں کی چال اختیار کرتے ہیں۔

عبداللہ
مقام ہلائے جانا ضلع دیناجپور

ج: پہلے اس حدیث کا مطلب واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، جس سے فٹ بال کو مسلمانوں پر حرام کرنے والا فریق استدلال کرتا ہے۔ علامہ امیر یمانی سبل السلام ۲۷۳/۴ میں حدیث: "**من تشبه بقوم فهو منهم**" کی شرح میں لکھتے ہیں: "**والحديث يدل على أن من تشبه بالفساق كان منهم، أو بالكفار أو بالمبتدعة في اى شئ مما يختصون به، من ملبوس او مركوب او هيئة**" مطلب یہ ہے کہ: "اگر کسی مسلمان نے کافر یا بدعتی یا فاسق و فاجر کی مشابہت اختیار کی ایسی چیز میں کہ وہ ان کے ساتھ مخصوص ہو، ان کا شعار اور علامت ہو، اور ان کی امتیازی خصوصیات سے ہو، خواہ وہ چیز لباس و پوشاک کی قسم سے ہو، یا صورت و شکل اور سواری وغیرہ کی قسم سے ہو"۔ اب اگر وہ چیز غیر مسلم قوم کا دینی اشعار ہے، یا وہ چیز فسق و فجور کی علامت ہے، تو شرعاً حرام اور ناجائز ہے۔ اور اگر وہ چیز غیر مسلم قوم کا محض قومی اور ملکی شعار ہے، تو سیاسی اور تمدنی حیثیت سے اس کا اختیار کرنا مضر اور خلاف مصلحت ہے کیوں کہ ہر ملک و قوم، ملت و مذہب، تہذیب و تمدن کی چند ایسی خصوصیتیں ہوتی ہیں، جو اس ملک و قوم کو دوسروں سے ممتاز رکھتی ہیں اور اس پر قوم و تہذیب کی زندگی انہی امتیازی خصوصیات کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ اس بنا پر مسلمانوں کو غیر مسلم اقوام کے قومی و ملکی امتیازی خصوصیات و شعار سے پرہیز کرنا چاہئے۔

اگر وہ چیزیں ان کی امتیازی خصوصیات سے نہ ہوں، تو ان کو اختیار کرنے میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں ہے، اور یہ مشابہت مذموم نہیں ہوں گی۔ پس اب دیکھنا یہ ہے کہ فٹ بال کی کیا حیثیت ہے؟، یہ تو ظاہر ہے کہ یہ کھیل انگریزوں کا دینی اور مذہبی شعار نہیں ہے، پس شرعی حیثیت سے ناجائز اور ممنوع نہیں کہا جا سکتا۔ اور یہ بھی کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ یہ کھیل انگریزوں کا قومی اور تمدنی ملکی شعار بھی نہیں

---

(۱) ابوداود کتاب اللباس باب فی لبس الشهرة (۴۰۳۱) ۳/۳۱۴ وهو حسن صحيح، صحيح ابو داود ۲/۳۰۲ (۲) كتاب الانبياء باب ماذكر عن بنی اسرائيل ۴/۱۴۳.

ہے بلکہ محض ایک طرح کی ورزش اور جسمانی ریاضت ہے جوان کو سوجھی، جیسے: ہمارے ملک میں مختلف قسم کی ورزشیں رائج ہیں اور وہ فقط ہم کو سوجھیں، پس جس طرح ہمارے دیس میں بدن میں چستی پیدا کرنے اور صحت وتندرستی کو برقرار رکھنے اور اس کے بہتر بنانے کی غرض سے ورزش، کسرت اور ڈنڈ کی صدہا قسمیں بنوٹ، دوڑ، گلی بلا، کشتی، کلوخ اندازی وغیرہ وغیرہ۔ اور ان کی مباح و جائز ہونے میں کوئی شک وشبہ نہیں ہے۔ اسی طرح ہر وہ کھیل وکسرت جس سے یہ غرض اور مقصد پورا ہوتا ہو جائز ومباح ہوگا خواہ اس کے موجد انگریزوں ہوں یا فرانسیسی، جرمن ہوں یا اٹالین، امیرکن ہوں یا چینی اور جاپانی، بلکہ یہ کسرتیں اور ورزشیں اگر جہاد کی تیاری کی جنسیت سے ہوں تو مستحب اور باعث ثواب ہوں گی: ”واعدوا لهم ما استطعتم من قوة“ (الانفال: ۶۰)، اور آیت: ”فاضربو فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان“ (الانفال: ۱۲)، اور آنحضوﷺ کے رکانہ کا کوکشتی میں زمین پر گرانے اور پچھاڑنے، آنحضوﷺ کے سامنے آپ کے حکم سے حضرت سمرۃ اور حضرت رافع کی کشتی (جس میں سمرۃ نے رافع کو پچھاڑ دیا تھا اور کشتی جیت گئے اور اس طرح ان کو جہاد میں شریک ہونے کی اجازت مل گئی تھی)، آنحضوﷺ کے حکم سے صحابہ کے درمیان گھوڑ دوڑ کا مقابلہ، اور اسی قسم کے بعض دوسرے واقعات کو سامنے رکھ کر غور کرو بہر حال فٹ بال، والی بال، ہاکی وغیرہ اور ورزش کی دوسری قسمیں جائز اور مباح ہیں بشرطیکہ کوئی دوسرا شرعی مانع اور عارض نہ پیدا ہوتا ہو۔ مثلاً: قمار بازی، فرائض دین سے غفلت، بے ستری وغیرہ۔ غرض یہ کہ جس طرح یورپ کی نئی نئی ایجادات ٹیلی فون، ٹیلی ویژن، تار برقی لاسلکی، ریڈیو، لاؤڈ اسپیکر، ریل، موٹر سائیکل، مشین گن، توپ، زہریلی گیس اور اس قسم کی دوسری ایجادات سے صحیح اور جائز استفادہ مباح اور بلا شبہ جائز ہے اور اس کا استعمال واختیار مشابہت مذمومہ نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح ان ورزشوں اور کھیلوں کا اختیار کرنا مشابہت بالنصاری نہیں ہے۔ بلکہ ان چیزوں کے استعمال کو حدیث تشبہ میں داخل کرنا غلو فی الدین ہے اور تحریم حلال ہے جس سے قرآن نے منع فرمایا ہے۔

اسلام عالمگیر مذہب ہے ہمیشہ باقی اور قائم رہنے والا دین ہے۔ اس کو ہر ملک وقوم کا ساتھ دینا ہے، پس جس طرح غیر مسلم اقوام کی بیہودہ مضر چیزیں جائز نہیں ہوسکتیں، اسی طرح ان کی جائز اور مفید چیزیں ناجائز نہیں ہوسکتیں۔ نہ تو اس کا دائرہ بالکل تنگ ہے، جیسا کہ نا سمجھ اور تنگ نظر ولوگوں کا خیال ہے، اور نہ اس قدر وسیع ہے جیسا کہ نیچریوں اور ملحدوں نے سمجھ رکھا ہے۔ غرض یہ کہ افراط وتفریط سے الگ رہ کر اسلام کو اس کی اصل اور بہتر صورت میں غیروں کے سامنے پیش کرنا چاہئے۔ ہذا ما عندی واللہ اعلم بالصواب

کتبہ: عبید اللہ المبارکفوری

المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدہلی

الجواب صحیح احمد اللہ سلمہ غفرلہ

مدرس مدرسہ دار الحدیث رحمانیہ دہلی

مورخہ ۱۱ر رجب ۱۳۵۶ھ

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس بارے میں کہ زید نے ایک پنچایت میں جس میں ستر اسی آدمی سنی مسلمان موجود تھے اور ایک شیعہ تبرائی بھی تھا، اس شیعہ کی حمایت میں یہ کہا کہ شیعہ چار صحابہ رضوان اللہ علیہم میں ایک کو تو مانتے ہیں، لیکن تین کو نہیں مانتے، تو اس سے کیا ہوتا ہے! یوں تو بیٹا باپ کو گالیاں دیا کرتا ہے، مگر اس سے کیا ہوتا ہے۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ زید کا شیعہ کی حمایت میں بینوا توجروا.

ج: زید کا یہ قول اور عمل گناہ اور غیرت اسلامی کے خلاف ہے، جو بیٹا باپ کو گالیاں دیتا ہے وہ فاسق فاجر ہوتا ہے اور اس کی عاقبت خراب ہوتی ہے، اور لوگوں کو لازم ہوتا ہے کہ اس کو ملامت کریں اور اس حرکت شنیعہ سے اُسے باز رکھیں، اور وہ نہ مانے اور اپنی حرکت پر اصرار کرے تو اس سے تعلقات منقطع کردیں، یہی حکم تبرائی شیعوں اور ان کے حامیوں کا ہے۔

محمد کفایت اللہ کان اللہ لہ، دہلی

☆ نیز اصحاب ثلثہ کا مشہور لہم بالجنۃ ہونا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور باوجود اس کے ان پر تبرا کرنا، خبر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور واقعات کی تکذیب ہے۔ فقط

اشفاق الرحمٰن غفرلہ

☆ جو شیعہ حضرات خلفاء راشدین وغیرہ کو سب وشتم کرتے ہیں درحقیقت وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مکذب ہیں، زید ایسے بدینوں کی حمایت کر کے ایک قسم کے رفض کا اظہار کر رہا ہے، اس کو چاہیے کہ مسلمانوں کے مجمع میں اپنے ایسے جرم سے توبہ کرلے، اور آئندہ شیعوں کی حمایت سے گریز کرے، اور اگر زید اس بات پر آمادہ نہ ہو تو جملہ سنیوں پر لازم ہے کہ اس کا بائیکاٹ کر دیں۔ قال اللہ تعالی: "ولا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار" الآیة واللہ أعلم.

محمد یونس غفرلہ

مدرس مدرسہ میاں صاحب دہلی

☆ شیعہ تبرائی کی بعض علماء نے تکفیر کی ہے اور بعض ان کو بدعتی، گمراہ، ضال، مضل، گمراہ کہتے ہیں۔ لہذا ان کی تائید کفر ہے اور بصورت ضال مضل گمراہ ہونے کے صورت ان کی تائید سب وشتم صحابہ موجب فسق ونفاق ہے، ایسے لوگوں سے میل محبت کرنا اور ان کی تائید منکرات میں کرنا، موجب عذاب جہنم ہے، اگرچہ نماز پڑھتا ہو، اگرچہ امور شریعہ ادا کرتا ہو، عذاب جہنم ایسے شخص کے لئے ہے اور ملعون گمراہ ہے، مسلمانوں کو اس ظالم سے پرہیز لازم ہے، خلفاء ثلثہ کو لعن طعن کرنا کفر ہے، قائل قذف عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہ ہ حر ہے، ردالمحتار شامی میں ہے: "لاشک فی تکفیر من قذف السیدة عائشة، وأنکر صحبة الصدیق، أو اعتقد الألوهية فی علی، أوأن جبریل غلط فی الوحی، أو نحو ذلک من الکفر الصریح المخالف للقرآن" انتهی

ملخصا. باپ کا سب وشتم کرنے والا فاسق ہے، فاجر ہے اگر بے توبہ مر گیا تو مواخذہ ضروری ہے۔ فقط واللہ اعلم وعلمہ اتم

حررہ احمد اللہ غفرلہ
مدرسہ زبیدیہ نواب گنج دہلی
مورخہ ۱۴ر جمادی الآخر ۱۳۶۰ھ

س: کیا محرم الحرام کے اول عشرہ میں شادی، بیاہ یا کسی قسم کی خوشی یا اس ماہ کی دسویں تاریخ کو فاقہ کرنا از روئے شرع جائز ہے؟

ج: محرم کے پہلے عشرہ میں یا پورے مہینے میں بغیر قصد اتباع خوارج ونواصب کے شادی بیاہ یا کوئی اور تقریب وخوشی کرنی بلاشبہ جائز اور مباح ہے۔ قرآن کریم اور حدیث (صحیح یا ضعیف) تو درکنار، کسی صحابہ یا امام سے بھی ان دنوں میں شادی بیاہ یا کوئی اور خوشی کرنے کی ممانعت ثابت نہیں ہے، اسی طرح دسویں تاریخ کو فاقہ کرنا بھی ثابت نہیں۔ البتہ صرف دسویں یا نویں دسویں کو یا نویں دسویں گیارہویں کو روزہ رکھنا از روئے احادیث معتبرہ ثابت اور باعث اجر وثواب ہے۔ آخری چہار شنبہ اور محرم کے متعلق ''محدث'' میں متعدد دفعہ مضامین شائع ہو چکے ہیں ملاحظہ کر لیجئے۔

حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے سبب سے دو بدعتیں پیدا ہو گئیں ہیں:

(۱) علی رضی اللہ عنہ سے بغض وعداوت رکھنے والوں نے عاشورہ کے دن خوشی اور شادمانی کرنے کی بدعت ایجاد کی، یہاں تک کہ اس دن خوشی کرنے کی فضیلت کی حدیثیں گھڑ ڈالیں۔ عاشورہ کے دن سرمہ لگانے، غسل کرنے، اہل وعیال پر توسعہ اور خلاف معمول بہترین اور عمدہ کھانا کو مستحب سمجھنے لگے۔ واضح ہو کہ میرے نزدیک ''توسعہ علی العیال'' والی حدیث (۱) کی صحت اور اسے قابل اعتبار والتفات میں تأمل وتردد ہے۔

(۲) شیعیان علی رضی اللہ عنہ نے رنج وغم، جزع وفزع، ماتم ونوحہ، گریہ وزاری، مرثیہ خوانی، سینہ کوبی، فاقہ کشی، تعزیہ وغیرہ کی بدعت

---

(۱) حدیث موضوع ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: "من وسع علی أهله یوم عاشوراء، وسع الله علیه سائر سنته".

وقال ابن الجوزی فی العلل المتناهیة (۹۰۹/۹۱۰) ۲/۶۲،۶۳ والموضوعات الکبری ۲/۲۰۳: "والحدیث غیر محفوظ، ولا یثبت عن رسول الله صلی الله علیه وسلم".

وقال ابن عراق فی تنزیه الشریعة ۲/۱۵۲/۱۵۸: "قلت: قال ابن حجر: منکر جدا....وأخرجه الدارقطنی فی الافراد، وقال: منکر"

وقال الحافظ ابن تیمیة فی احادیث القصاص: "قال حرب الکرمانی: سألت احمد بن حنبل عن الحدیث...؟ فقال: لا أصل له.

قلت: وأصله من کلام ابراهیم بن محمد بن المنتشر عن ابیه، قال: بلغنا، ولم یذکر عمن بلغه".

وقال الالبانی: "هو حدیث ضعیف من جمیع طرقه...والدین لا یثبت بالتجربة" (مشکوة المصابیح ۱/۶۰۳) وقال المبارکفوری فی مرعاة المفاتیح ۶/۳۶: "والمعتمد عندی هو ما ذهب الیه البیهقی، أن له طرقا یقوی بعضها بعضا، إن أسانیده الضعیفة أحدثت قوة بالتضام والله تعالی أعلم".

نکالی اور اس کے متعلق بے شمار حدیثیں گھڑ کرامت کو گمراہی میں مبتلا کر دیا ہے۔ یہ دونوں گروہ اہل ہوا اور اہل بدع سے ہیں، پس ہمیں نہ شیعیان علی رضی اللہ عنہ کا طریق اختیار کرنا چاہیئے اور نہ دشمنان علی رضی اللہ عنہ کی اتباع و اقتداء، اور شیعوں کی مخالفت کے ارادہ اور قصد سے خاص عاشورہ کے دن خوشی منانی چاہیے۔ یہ ارادہ اور نیت نہ ہو تو شادی بیاہ اور خوشی کرنی بلاشبہ جائز ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۴، رجب ۱۳۶۰ھ/ اگست ۱۹۴۱ء)

س: کیا صفر کے آخری چہار شنبہ کی کچھ فضیلت احادیث میں آئی ہے؟ اور کیا آنحضرت ﷺ نے اس دن روزہ رکھا تھا؟ خصوصیت کے ساتھ اس دن روزہ رکھنا کیسا ہے؟

ج: کسی صحیح یا ضعیف روایت سے آخری چہار شنبہ کی ذرہ بھر بھی فضیلت ثابت نہیں اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن خصوصیت سے عمر بھر میں روزہ رکھا۔ پس اس دن خصوصیت کے ساتھ روزہ رکھنے کو خاص اجر و ثواب کا باعث سمجھنا اور روزہ رکھنا گمراہی اور بدعت ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ ش رجب ۱۳۶۰ھ/ اگست ۱۹۴۱ء)

س: شعبان کی پندرہویں شب کو ساری یا اکثر میں پابندی کے ساتھ مجلس وعظ منعقد کرنا کیسا ہے؟ اصحاب مجلس اس کی وجہ جواز یہ بتاتے ہیں کہ: یہ ہماری انجمن کا سالانہ جلسہ ہے۔ یہ بھی کہتے ہیں کہ: اس طرح مذہب اہل حدیث کی تبلیغ اور شب برات کی مروجہ خرافات کی تردید ہوتی ہے، کیونکہ احناف رات بھر جاگتے ہیں اور ان کا کہیں وعظ نہیں ہوتا، اس لئے اس طرف چلے آتے ہیں کیا، اس نظیر خیر القرون میں ملتی ہے؟۔

ج: اتفاقیہ طور پر شب برات میں مجلس وعظ منعقد کرلی جائے تو مضائقہ نہیں۔ لیکن اس شب میں مجلس وعظ منعقد کرنے کی پابندی اور اس کا التزام ٹھیک نہیں، اس التزام اور پابندی سے اجتناب میرے نزدیک ارجح اور احوط ہے۔

اولاً: تو اس کی نظیر خیر القرون میں بالکل نہیں ملتی۔ **ثانیاً:** مجوزین التزام کی بیان کردہ مصلحت (مروجہ خرافات کی تردید) ایک موہوم امر ہے۔ دیوبندی ان خرافات و بدعات میں مبتلا و ملوث ہوتے نہیں، کہاں کو ان امور کا بدعی ہونا بتایا جائے۔ رہ گئے بدعتی تو وہ اہل حدیثوں کے ایسے جلسوں میں شریک کب ہوتے ہیں! بالفرض شریک بھی ہوں تو چونکہ یہ مجلس عموماً بعد نماز عشاء منعقد ہوتی ہے، اور اس وقت تک یہ بدعتی سارے مروجہ خرافات کر چکتے ہوتے ہیں۔ پس اس تردید بعد از وقت سے کیا نتیجہ اور فائدہ حاصل ہوگا۔ اور دوسری شب

(۱) مشکاۃ المصابیح (۱۹۷۵) ۱/۲۱۷، مرعاۃ المفاتیح ۷/۴۱۸.

برأت تک آپ کی تردید کا اثر کیا باقی رہے گا۔ یہ تو ایسا ہی ہے کہ شعبان کی آخری تاریخ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے اندر جو حدیث: "أیها الناس قد اظلکم شهر عظیم شهر مبارک، فیه لیلته خیر من ألف شهر" الحدیث (۱) بیان فرمائی تھی، اس کو اور روزہ کے فضائل واحکام اور لیلۃ القدر کے فضائل کے ساتھ پڑھ کر سنا دیا جائے۔

وهذا كما ترى ولا فرق عند نابين الأمرين، ولا تعجب مماذكرت لک من المثال، فقد استمر عليه العمل عند أهل الحديث فی بعض القرى من مديرية اعظم گڈھ، وقد اختبر ناثم تحققنا، أن أهلها لا يريد ون أن يدعوا ما ورثوه عن أسلافهم، ولو كان ما استمر واعليه وألفوا عليه سلفهم، مما لا طائل تحته، ولا فائدة فيه للمسلمين، فيا للعجب! اللهم اهد هم إلى ما يعنيهم، وينفعهم فى الدنيا والاخرة.

(محدث دہلی ج:۱ش:۷ شوال ۱۳۶۱ھ/نومبر ۱۹۴۲ء)

س: بعض جگہ افراد اہلِ حدیث پندرہویں شعبان کو یا کئی دن قبل یا بعد حلوا پکاتے ہیں، اور وجہ جواز یہ بتلاتے ہیں کہ ہم نذر و نیاز تو کرتے نہیں بلکہ بچوں کو خوش کرنے، اور جہاں سے اس موقع پر آتا ہے اس کا بدلہ اتارنے کے لئے ایسا کرتے ہیں، کیا اس کو اہل بدعت کی مشابہت قرار دے کرنا جائز کہہ سکتے ہیں؟

رفیق احمد دہلی

ج: پندرہویں شعبان کو حلوا پکانے سے اہل بدعت کے ساتھ مشابہت ہوگی اور دو ایک دن پہلے یا بعد میں پکانے میں ان کی مشابہت نہیں ہوگی۔ وهذ اظاهر لمن له أدنى تأمل، اس لئے پہلے یا بعد میں پکالیا جائے تو مضائقہ نہیں۔ لیکن سوال تو یہ ہے کہ اہل حدیث ان بدعتیوں کا بدعتی حلوا قبول کیوں کریں؟ کہ بدلا اتارنے کی ضرورت پیش آئے ونیز مکافات (بدلا اتارنا) کب ضروری ہے؟

یہ خوب رہا کہ خود تو "بدعت" کہیں اور لوگوں کو اس سے روکیں، لیکن اگر دوسروں کے یہاں سے یہ بدعتی حلوا پکا پکایا آجائے تو قبول کرلیں۔ اور مزہ لے کر کھائیں۔ افسوس سنت سے محبت اور بدعت سے کھلی نفرت ہے، تو جرأت سے کام لے کر بدعت والی چیزوں کے لینے سے انکار کردو۔ ونیز جب بدعتی حلوا آپ کے یہاں پہنچ جاتا ہے تو اسراف کر کے پکانے کی کیا ضرورت ہے؟ آیا ہوا حلوا بچوں کو خوش کرنے کے لئے کافی ہے، بچوں کو خوش کرنے کے بہانے خود کھانے کی ترکیب بھی خوب سوچی ہے۔

بچوں کو دین وسنت کے رنگ میں ایسا رنگو کہ ان پر ماحول کا اثر نہ پڑے اور سبیل کے شربت اور شب برات کے حلوے، دیوالی کی مٹھائیاں اور اس قسم کے بدعتی اور مشرکانہ کھانوں سے پوری نفرت پیدا ہو جائے اور وہ اس کو شیطانی کھانا یقین کرنے لگیں۔ والدین لائق اور سچے متبع سنت ہوں، غافل اور مداھن نہ ہوں تو بچوں کا ایسا ہو جانا بالکل آسان ہے۔ ونیز کیا یہ بچے بغیر حلوے کے خوش نہیں ہو سکتے؟ اور کیا ان کا ہر حال میں خوش کرنا ضروری ہے؟ خواہ وہ کیسی ہی مکروہ اور مضر چیز کیوں نہ مانگیں!! اور اس کے لئے ضد کریں سوچو اور غور کرو! حیلہ جوئی اور

مداہنت دین کو برباد کرڈالتی ہے۔

(محدث دہلی ج:۱۰ش: شوال ۱۳۶۱ھ/نومبر ۱۹۴۲ء)

☆ شق صدر اور ماء زمزم سے دھونے اور حکمت سے بھرنے کی روایت بلاشبہ صحیح ہے اس کا انکار یا اس میں شبہ کرنا اہل السنت والجماعت کا کام نہیں ہے۔ رہ گئی اس کی حکمت تو اس کے لئے فتح الباری ۲/ ۱۲۲۸ اور حجۃ اللہ البالغۃ ج ۲/۱۵۴ کی طرف رجوع کیجئے۔ تفتیش اور تتبع سے دوسری کتابوں میں بھی اس کا بیان ملے گا۔

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۶۶)

س: کیا آب زمزم کو کھڑے ہوکر پینا ثواب ہے؟ اگر ثواب ہے تو کس وجہ سے؟

ج: آب زمزم کو کھڑے ہونے کی حالت میں پینا بلا کراہت جائز ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بحالت قیام نوش فرمایا تھا۔ (بخاری، مسلم، ترمذی، ابن عباس) (۱) قال السیوطی: "ھذا لبیان الجواز" تحفة الاحوذی ۳/ ۱۱۱، وھذا لأن ماء زمزم نفع خالص وبركة محضة، والمقصود منه الا كثار ووصول البركة إلى الأ جزاء البدنية بسرعة، فلا يكون منهيا عنه ولا مكروها، بخلاف غيره. یہ چیز کہ اس کا کھڑا ہو کر پینا باعث ثواب ہے اس کی دلیل میری نظر سے نہیں گذری۔

(محدث دھلی ج:۸ ش:۱۰ محرم ۱۳۶۰ھ/فروری ۱۹۴۱ء)

س: چمار یا بھیل یا کسی بھی اچھوت شودر کے یہاں کی کوئی چیز کھانے اور پینے اور فاسق فاجر یا بے نمازی مسلمان کے ہاتھ کھانے پینے میں فرق یا دونوں برابر ہیں؟

ج: دونوں میں بڑا فرق ہے پہلا مشرک اور عند الظاہر یہ نجس ہے۔ طہارت اس کے نزدیک کوئی چیز نہیں ہے۔ مردار و شراب وغیرہ عام طور پر استعمال کرتا ہے اور کسی چیز میں احتیاط نہیں کرتا بخلاف مسلم فاسق و فاجر یا بے نمازی کے کہ وہ ایسا نہیں، اس لئے میرے نزدیک صرف اچھوت ہی نہیں بلکہ ہندو کی ہر چیز تر ہو یا خشک کے استعمال میں سخت احتیاط برتی جائیں۔ اگر مسلمانوں میں مذہبی حمیت اور دینی غیرت ہے تو انھیں اب سے ہوش میں آجانا چاہیے اور دوسروں سے سبق حاصل کرنا چاہئے۔ البتہ فاسق فاجر اور بے نمازی سے اسے لئے قطع تعلق کر لینا کہ وہ اپنے فسق و فجور اور بدعملی سے باز آجائے شرعاً جائز ہے۔

(محدث دھلی ج:۹ ش:۴ رجب ۱۳۶۱ھ/اگست ۱۹۴۱ء)

س: ایسا شخص جو جھٹکا یا ہندو کا قتل کیا ہوا جانور رکھتا ہے مسلمان ہے یا کافر اور کیا ایسے شخص پر تعزیر یا حد لگائی جاسکتی ہے اور کیا اس کو

---

(١) كتاب الاشربة باب الشرب قائماً ٢٢٤٨/٦، كتاب الا شربة باب في الشرب من زمزم قائماً (٢٠٢٧)٣/١٦٠١، ترمذى كتاب الاشربة باب ماجاء في الرخصة في الشرب قائماً (١٨٨٢)٤/٣٠١.

کلمہ شریف پڑھوانے کی ضرورت ہے؟

ج: ہندو کا ذبیحہ یا جھٹکا مسلمان کے لئے حرام ہے کیوں کہ وہ شرعاً میتہ (مردار) ہے ارشاد ہے:''حرم علیکم المیتة''(المائدة: ۳۰)اور فرمایا:''ولا تأکلوا مالم یذکر اسم الله علیه وإنه لفسق'' (الانعام:۱۲۰)۔پس جھٹکا اور ہندو کا ذبیحہ کھانے والا شخص مسلمان ہے، کافر نہیں ہے اس لئے کلمہ پڑھوانے کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اس کو اس اکل حرام سے جلد توبہ کرنی چاہیے۔اور مسلمانوں کو چاہیے کہ مناسب طریقہ پر اس کو اس فعل سے روکیں۔ایسے شخص پر حد یا تعزیر جاری کرنے کا ثبوت نہیں ہے۔

(محدث دہلی)

س: حقہ پینا مکروہ ہے یا حرام؟

ج: حقہ پینا ناجائز اور غیر مباح و نادرست ہے بلکہ اپنے نقصانات کی وجہ سے قریب حرام ہے

(محدث ج:۹ ش:۴ ر جب ۱۳۶۰ھ/ اگست ۱۹۴۱ء)

س: عمر کی بیوی سعیدہ جب بیمار ہوئی تو اس کی حالت دن بدن خراب ہوتی گئی۔متعدد حکیموں اور ڈاکٹروں کی دوائی کی گئی لیکن بے سود۔آخر میں جو حکیم آیا اس نے بہت کچھ تسلی دی اور کہا کہ انشاء اللہ صحت ہو جائے گی۔اس نے اپنی دوائی کے ساتھ صبح کو تاڑی دینے کو کہا، مریضہ نے انکار کیا، لوگوں نے مجبور کر کے پلا دیا، جب حالت روز بروز خراب ہوتی گئی، تو تاڑی دس یا گیارہ دن کے بعد بند کر دی گئی اور مریضہ دو دن کے بعد رحلت کر گئی، زندگی کے آخری لمحے تک مریضہ کی نفرت تاڑی سے باقی رہی، یہاں تک کہ مرتے وقت اپنے دونوں ہاتھوں کی کلمے کی انگلیوں سے دانتوں کو صاف کرتی رہی تھی۔

کیا از روئے شریعت پس ماندگان پر کسی قسم کا کفارہ عائد ہوگا؟ مرحومہ کو تاڑی پینے کے عذاب سے کیوں کر چھٹکارا مل سکتا ہے؟

(محمد ظہور الاسلام خان بستی)

ج: نشہ لانے والی چیز (شراب، تاڑی، افیون، بھنگ، چرس وغیرہ) سے علاج کرنا شرعاً حرام اور ممنوع ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نشہ لانے والی اشیاء سے علاج کرنے کو منع فرمایا ہے، پس جس مسلمان حکیم نے تاڑی پلانے اور دینے کو بتایا، اور جن مسلمانوں نے اس مریضہ کو تاڑی پلائی اور دی، سخت گنہ گار اور مرتکب معصیت ہیں، ان کو اس معصیت سے جلد توبہ کرنی چاہیے اور مغفرت مانگنی لازم اور ضروری ہے۔

(۱) اگر مریضہ نے تاڑی برضا استعمال کی تھی تو وہ بھی گنہ گار ہوئی۔

(۲) اور اگر اس کو بجبر و اکراہ زبردستی باوجود اس کے انکار شدید و نفرت عظیم کے تاڑی پلائی گئی تو وہ گنہ گار نہیں ہوئی۔صرف پلانے والے مرتکب معصیت ہوئے اور وہی عند اللہ ماخوذ و جوابدہ ہوں گے۔ہاں توبہ کا دروازہ کھلا ہوا ہے پس سچی توبہ کریں، تو امید قبولیت

ضرور ہے۔ ارشاد ہے:

"رفع عن امتی الخطاو النسیان وماastکر هوا علیه"(۱) صورت مسئولہ میں شرعاً کسی کے ذمہ کوئی مالی کفارہ نہیں ہے؟

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی

س: حقہ پینا جائز ہے یا نہیں؟، اور تمباکو کی بیع جائز ہے یا نہیں؟، اگر کسی شخص کو کوئی خاص تکلیف ہے وہ حقہ پیتا ہے اس کو آرام رہتا ہے، اگر حقہ چھوڑ دیتا ہے تو اس کو تکلیف مرض زیادہ ہو جاتی ہے، اس کے لئے جائز ہے یا نہیں؟

(سائل محمد شریف ولد چودھری محمد اسماعیل، ہری پور امرتسر، پنجاب)

ج: حقہ پینا ناجائز ہے۔ حقہ پینے سے سر چکرانے لگتا ہے، حواس مختل ہو جاتے ہیں، پینے والا چکر اور اختلال حواس کی وجہ سے چلنے اور کھڑے ہونے سے عاجز ہو جاتا ہے اور اعضاء میں فتور پیدا ہو جاتا ہے غرض یہ کہ یہ سخت مضر اور نقصان دہ چیز ہے۔

"عن أم سلمة قالت: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر و مفتر" (مسند احمد وابوداود)(۲) اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "ألا إن كل مسكر حرام، وكل مفتر وكل مخدر حرام" (عون المعبود ۱۳۹/۱۰ بحواله كنز العمال).

"قال: ابن ارسلان (فی شرح السنن): المفتر ...... كل شراب يورث الفتور والخدر فی أطراف الاصابع، و هو مقدمة السكر، و عطف المفتر على المسكر، يدل على المغايرة بين السكر و التفتير، لأن العطف يقتضى التغاير بين الشيئين، فيجوز حمل المسكر على الذى فيه شدة مطربة، وهو محرم يجب فيه الحد، ويحمل المفتر على النبات كالحشيش يتعاطاه السفلة، وقال الخطابی: المفتر كل شراب يورث الفتور والرخوة فی الأعضاء، والخدر فی الأطراف. وهو مقدمة السكر، ينهى عن شربه لئلا يكون ذريعة الى السكر، وحكى العراقی و ابن تيمية الاجماع على تحريم الحشيشة، وأن من استعلها كفر) (عون المعبود ۱۲۷/۱۰. ۱۲۸).

وقال الشوكانی فی الفتح الربانی: "الاصل الذى شهد له القرآن والسنة المطهرة، وهو أنه كل مافی الأرض حلال، ولا يحرم شئی من ذلك الا بدليل خاص كالمسك والسم القاتل، و مافيه ضرر عاجل او آجل كالتراب ونحوه، ومالم يرد فيه دليل خاص، فهو حلال استحبابًا للبراءة الاصلية، و تمسكا بالادلة العامة، كقوله تعالى: "خلق لكم مافی الارض جميعاً" (البقرة: ۲۹).

(۱) صححه الالبانی فی صحيح الجامع الصغير (۳۵۰۹) ۱۷۹/۳ وارواء الغليل (۸۲) ۱۲۳/۱ (۲) كتاب الاشربة باب النهى عن السكر (۳٦٨٦) ٤/٩٠.

وقال شيخنا العلامة المباركفوري في شرح الترمذي ۳/۴۰: " لا شک في أن الأصل في الأشياء الإباحة، لكن يشترط عدم لإضرار، أما إذا كانت مضرة في الآجل أو العاجل فكلا ثم كلا، وقد أشار الى ذلک الشوكاني بقوله: ولا من جنس ما يضر آجلا او عاجلاً، وأكل التنباک وشرب دخانه مضر بلامرية، وأضراره عاجلاً، ظاهر غير خفي، وإن كان لأحدفيه شک، فليأكل منه وزن ربع درهم او سدسه، ثم لينظر كيف يدور رأسه و تختل حواسه و تتقلب نفسه، بحيث لا يقدر على أن يفعل شيئاً من أمور الدنيا أو الدين، بل لا يستطيع أن يقوم أو يمشي، و ما هذا شأنه فهو مضر بلا شک، قال: وإذا عرفت هذا ظهر لک أن اضراره عاجلاً، هو الدليل على عدم إباحة أكله و شرب دخانه." انتهى.

اور جس چیز کا کھانا اور پینا ناجائز اور ممنوع ہو اس کا بیچنا بھی ناجائز ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحو مهما، جملوه ثم باعوه فأكلوا ثمنه" (بخاري مسلم عند جابر)(۱) اور ارشاد ہوا: " لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم، فباعوها وأكلوا أثمانها، وإن الله إذا حرم على قوم أكل شئي، حرم عليهم ثمنه" (أحمد و ابو داود عن ابن عباس)(۲).

قال الشوكاني: "حديث ابن عباس فيه دليل على إبطال الحيل والوسائل إلى المحرم، وأن كل ماحرمه الله على العباد، فبيعه حرام لتحريم ثمنه" (نيل الأوطار ۵/۲۳۷)، اور ناجائز اور ممنوع چیز سے علاج اور دوا کرنا بھی ناجائز ہے، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: " إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا، ولا تتداووا بحرام" (ابوداود عن ابی الدرداء)(۱) مفصل بحث دلیل الطالب الی ارجح المطالب ص: ۴۳۶ مصنفہ علامہ نواب سید صدیق حسن خاں رحمہ اللہ تعالیٰ میں ملاحظہ کیجئے۔

کتبہ: عبید اللہ الرحمانی المبارکفوری
المدرس بمدرسة دار الحدیث الرحمانیة بدہلی

"شیخ الحدیث مولانا عبید اللہ رحمانی مبارکپوری صاحب مرعاۃ المفاتیح تمباکو سے متعلق ایک استفتاء کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

زردہ، تمباکو کھانا پینا، اس کا منجن استعمال کرنا یا ناک میں اس کا سڑکنا اور سونگھنا میرے نزدیک جائز نہیں ہے، اور نہ اس کی تجارت کرنی ٹھیک ہے۔

اولاً: اس لئے کہ اس کا استعمال تمام اطباء کے نزدیک بالاتفاق مضر صحت ہے، اور صحت کو خراب کرنے والی چیزوں کا استعمال شرعاً حرام ہے۔

ثانیاً: اس لئے کہ تمباکو کھانے اور پینے والے کے منہ میں بدبو پیدا ہو جاتی ہے اور جس سے اپنی بغل میں کھڑے ہونے والے

---

(۱) بخاری کتاب البیوع باب بیع المیتة والاصنام ۳/۴۳، مسلم کتاب المساقاة باب تحریم بیع الخمر والمیتة والخنزیر والاصنام (۱۵۸۱) ۳/۱۲۷.

نمازی کو اذیت و تکلیف پہنچتی ہے، نیز مسجد میں ایسی بد بودار چیز کے ساتھ جانا ٹھیک نہیں ہے۔

ثالثاً: ۔اس وجہ سے کہ تمبا کو کا استعمال کھلا ہوا اسراف و تبذیر ہے، اور اسراف و تبذیر شرعاً حرام ہے۔

رابعاً: ۔اس لئے کہ تمبا کو کھانا پینا بدن میں سستی اور سر میں چکر اور عقل میں فتور نیز خدر (بے حسی) کا اثر پیدا کرتا ہے، اور آنحضرت ﷺ نے مسکر کی طرح مفتر سے بھی منع فرمایا ہے۔ حدیث میں ہے: "**نهى عن كل مسكر و مفتر**".

جو مولوی صاحبان بڑی سگریٹ اور حقہ پیتے ہیں، یا پان کے ساتھ زردہ تمبا کو استعمال کر کے، عورتوں کی طرح اپنا منہ اور ہونٹ لال کرتے ہیں، اور اِدھر اُدھر، یہاں وہاں پیک تھوک کر زمین لال کرتے ہیں اور گندگی پیدا کرتے ہیں۔ وہ اپنے فتوے اور عمل کے ذمہ دار ہیں . اهم الله تعالیٰ.

هذا ما ظهر لی والعلم عند الله

املاہ عبید اللہ الرحمانی المبارکفوری

۱۴۰۷/۸/۲۶ھ

---

(۱) ابوداود کتاب البیوع والاجارات باب فی ثمن الخمر والمیتة (۳۴۸۸) ۷۵۸/۳ (۲) کتاب الطب باب فی الادویة المکروهة (۳۸۷۴) ۲۰۶/۴۔

مذاکرہ علمیہ اہل سنت والجماعت

فاضل اڈیٹر دام اقبالہ نے اخیر شعبان ۱۳۳۴ھ کے پرچہ ''اہل حدیث'' میں ''اہل السنہ والجماعۃ'' کے لقب کی نسبت ایک تاریخی سوال درج فرمایا ہے، منشا سوال یہ ہے کہ یہ لقب کب سے شائع ہوا؟ اور کس کے مقابلہ میں بولا گیا؟۔

الجواب: یہ لقب (اہل السنہ والجماعۃ) پہلی صدی کے خاتمہ پر اوس جماعت کا لقب مشہور ہوا، جو فرقہائے ضالہ مستحدثہ کی تردید اور مخالفت پر نہایت زوروں سے مستعد تھی، اور چوں کہ یہ جماعت ظاہر سنت کی پابند اور جماعت صحابہ کی روش کی دلدادہ تھی، اس لئے اس کا نام (اہل السنہ والجماعۃ) ہوا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ فرقہائے ضالہ، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانہ ہی میں پیدا ہو چکے تھے، اور جو فرقہ گمراہ نیا پیدا... بصرہ میں معبد جہنی نے تقدیر کا انکار کیا اور ایک جماعت اس کی تابع ہوگئی۔ یحیی بن یعمر وغیرہ نے مدینہ جا کر عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ان کے خیالات کو پیش کیا، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے نہایت زوروں سے ان کی تردید کی اور بے دین بتایا، اور استدلال میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث پیش کی۔ یہ سب واقعات صحیح مسلم کتاب الایمان کی پہلی ہی روایت میں موجود ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرقہائے ضالہ کے مقابلہ میں جو جماعت سینہ سپر تھی، وہ ظاہر سنت اور روش صحابہ کو مضبوط پکڑے ہوئے تھی، اور مقابلہ کی وجہ سے ''اہل السنہ والجماعۃ'' مشہور ہوئی۔

ہوتا کوئی نہ کوئی لقب اور نام اوس کا مشہور ہو جانا، معبد جہنی اور اس کے اتباع کا تقدیر سے انکار کرنا۔ یہ باعث ہوا ان کے قدریہ کہے جانے کا، واصل بن عطاء کا امام حسن بصری کی مجلس سے کنارہ کش ہونا اور امام حسن بصری کا ''واعتزل عنا'' کہنا، یہ باعث ہوا ان کے معتزلہ کہے جانے کا (حالاں کہ معتزلہ اپنے کو ''اہل العدل والتوحید'' کہتے ہیں) رافضیوں کی وجہ تسمیہ ''رفض شیخین'' ہے وعلی ھذا القیاس۔ ان سب بدعتی فرقوں کے مقابل جو جماعت تھی، اوس کا نام اہل السنہ والجماعۃ تھا۔

علامہ ابن حزم المتوفی ۴۵۶ھ کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل (۲/۱۱) میں لکھتے ہیں:

''فرق المقرين بملة الإسلام خمسة: وهم أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج، ثم افترقت كل فرقة من هذه على فرق، وأكثر افتراق أهل السنة فى الفتياو نبذ يسيرة من الإعتقادات، ثم سائر الفرق الأربعة التى ذكرناها جميعا ففيها يخالف أهل السنة الخلاف البعيد، وفيهم ما يخالفهم الخلاف القريب''.

’’ملت اسلام کے نام لینے والے فرقے پانچ ہیں، اور وہ: اہل سنت، معتزلہ، مرجئہ، شیعہ اور خوارج ہیں۔ پھر یہ فرقے خود متفرق ہوئے، یعنی ان میں بہت سے ضمنی فرقے پیدا ہوئے۔ لیکن اہل سنت کا اکثر افتراق فتاوی میں ہوا، اور کچھ تھوڑا سا اعتقادات میں۔ پھر بقیہ چار فرقے جو اہل سنت کے مقابل ہیں جن کا ہم نے ذکر کیا، ان میں بعض تو اہل سنت سے اختلاف قریب رکھتے ہیں اور بعض اختلاف بعید‘‘۔

اور علامہ ابن حزم آگے لکھتے ہیں:

”وأهل السنة الذى نذكرهم أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة رضى الله عنهم وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمهم الله، ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلا بعد جيل إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام فى مشرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم“ (الملل والنحل ۲/۱۱۳)۔

’’جماعت اہل السنہ جن کا ہم ذکر کریں گے، وہ تو اہل حق ہیں۔ اور ان کے ماسوا اہل بدعت ہیں، پس اہل سنت ہیں اور وہ جماعت صحابہ کی ہے اور جو ان کے طریقہ پر چلے تابعین کے اچھے لوگوں میں سے رحمہم اللہ، پھر اصحاب حدیث ہیں۔ اور جو ان کے متبع ہوئے آج تک فقہاء سے، ایک قوم بعد ایک قوم کے، اور جو عوام ان کی روش پر چلے پچھم اور پورب کی زمین ہیں۔‘‘

توضیح تلویح مطبوعہ نول کشور ص: ۲۵۴، میں ہے:

”أهل السنة والجماعة، وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول“، یعنی: ’’اہل سنت والجماعت وہ لوگ ہیں جن کا طریقہ رسول اللہ ﷺ کا طریقہ ہے‘‘۔

حضرت شاہ عبدالقادر جیلانی قدس سرہ غنیۃ الطالبین (مطبوعہ لاہور) میں فرماتے ہیں: ’’فعلى المومن إتباع السنة والجماعة، فالسنة: ماسنه رسول الله ﷺ، والجماعة: ما اتفق عليه أصحاب رسول الله“، یعنی: ’’پس مومن کو لازم ہے کہ تابعداری کرنا سنت اور جماعت کی، پس سنت وہ ہے: جس کو مسنون کیا رسول اللہ ﷺ نے، اور جماعت وہ ہے: جس پر اتفاق ہوا اصحاب رسول اللہ کا‘‘۔

ان عبارتوں سے واضح ہے کہ وہ جماعت جو ظاہر سنت رسول اللہ کی پابند تھی اور جماعت صحابہ کے روش پر تھی اور رافضیوں، خارجیوں معتزلہ، مرجیہ اور گمراہ فرقوں کے خلاف سینہ سپر تھی وہ ’’اہل سنت والجماعت‘‘ کہی گئی۔

اس سے زیادہ واضح شرح عقائد نسفی کی عبارت ہے: ”هذا هو كلام القدماء، معظم خلافياته مع الفرق الإسلامية خصوصا المعتزلة، لأنهم أول فرقة اسسوا قواعد الخلاف، لما ورد به ظاهر السنة، وجرى عليه جماعة

الصحابة في باب العقائد" یعنی: قرآنی وظاہری سنت سے مخالفین کی تردید کرنا) قدماء کا کلام ہے۔اور بڑی مخالفت اس فرقہائے اسلامیہ کے ساتھ تھی بالخصوص معتزلہ کے ساتھ، کیوں کہ یہی اول فرقہ ہے جس نے ظاہر سنت کے خلاف میں، اور جماعت صحابہ جس روش پر چلی تھی، اس کے خلاف میں اپنے قواعد کی تأسیس عقائد کے باب میں کی"۔

حاشیہ میں ہے: "لعل وجهه أن سائر الفرق غير المعتزلة وإن خالفوا ماورد به ظواهر السنة، لكنهم لم يشيروا ولم يؤسسوا أصول الخلاف كمال التاسيس" ۔اگر چہ ظواہر سنت کے مخالف تھے،لیکن انہوں نے اصول خلاف اوراس کے قواعد کی تاسیس نہ کی تھی"۔(بخلاف معتزلہ کے)۔

شرح عقائد نسفی اوراس کے حاشیہ سے ہم کوصرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ معتزلہ جو پہلی صدی کے اخیر میں پیدا ہوئے اور قدریہ، جہمیہ، مرجیہ، رافضیہ وغیرہ یہ سب ظواہر سنت کے مخالف تھے۔اگر چہ ظواہر سنت کے مخالفت میں اپنے اصول وقواعد کی تاسیس پہلے پہل معتزلہ نے کی، اور یہ سب فرقے جماعت صحابہ کی روش کے خلاف تھے۔پس جو جماعت ظواہر سنت کی پابند اور جماعت صحابہ کی روش پر تھی، وہی "اہل سنت والجماعت" کہی گئی۔

اصل میں یہ لقب ماخوذ ہے حدیث: "ما أنا عليه وأصحابي" سے، جو برابر ایک فرقہ ظواہر سنت اور روش جماعت صحابہ کے ساتھ تمسک کرنے والوں کا چلا آتا ہے۔محمد بن سیرین جو ۳۳ھ میں پیدا ہوئے اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے غلام تھے۔جنہوں نے ۱۱۰ھ میں وفات پائی، ان کا یہ فرمانا: "لم يكونوا يسئلون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة، قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع، فلا يؤخذ حديثهم" (مقدمہ مسلم ۱/۱۵)۔

"پہلے لوگ (حدیث کے لینے میں) اسناد کا سوال نہیں کرتے تھے۔لیکن جب سے فتنہ واقع ہوگیا تو کہنے لگے: اپنے اسناد کے رجال بتاؤ، پس دیکھتے کہ اگر وہ رجال اہل سنت ہیں پس حدیث لیتے، اور اگر دیکھتے کہ اس کے رجال اہل بدعت، روافض، خوارج، معتزلہ، مرجیہ ہیں تو ان کی حدیثیں نہ لیتے"۔

ہمارے اس دعوے پر شہادت بین ہے کہ یہ لقب متمسکین بالسنہ وعاملین بالسنہ کا، جو اہل حق تھے، اور جو اہل بدعت فرقوں کے مقابل تھے برابر چلا آتا ہے۔اگر اس کے متمیز طریقہ پر اطلاق کا پتہ پہلی صدی کے اخیر تک چلتا ہے، لیکن گمراہ فرقوں کی ابتدا پہلی صدی کے وسط سے ہوئی، اس لئے ضرور اس جماعت حقہ کا لقب بھی ان گمراہ فرقوں کے مقابل میں اسی ظواہر سنت کی پابندی سے اہل سنت متمیز ہوا۔

شرح عقائد نسفی اور توضیح وتلویح وغیرہ کی عبارتوں سے اہل سنت والجماعت کہے جانے کی وجہ بھی معلوم ہوئی کہ ظواہر سنت کی پابندی اور اس کی تائید کرنے کی وجہ سے اہل سنت کہے گئے۔اور جماعت صحابہ کی روش اختیار کرنے سے اہل السنۃ والجماعۃ لقب ہوا۔علامہ ابن حزم کی عبارت سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہ جماعت صحابہ اور خیار تابعین اور اہل حدیثوں کی ہے۔اور جو فقہا ان کی روش پر چلے اور قوم بعد قوم

جو عوام ان کے طریقہ پر چلے آئے سب اہل سنت والجماعت کہے گئے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تقلید شخصی کا رواج جماعت صحابہ کی روش کے موافق ہے؟، چوں کہ تقلید شخصی کا رواج چوتھی صدی میں ہوا، اور زمانہ خیر القرون میں اس کا وجود نہ تھا۔ اس لئے کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ یہ تقلید شخصی کا وجود بلاشبہ اہل سنت والجماعت کے خلاف ہے اور اس لقب کے مستحق حقیقت میں اہل حدیث ہیں نہ حضرات مقلدین۔

ہم نے مانا کہ ائمہ اربعہ کے مقلدین زمانہ مشہور لہا بالخیر میں نہ تھے، لیکن جب سے ان کا وجود ہوا، اپنے ائمہ کی اقتداء میں فرق ضالہ کی تردید میں مشغول ہیں۔ اس لئے یہ اس لقب اہل سنت والجماعت کے مستحق ہیں۔ لیکن خود اس تقلید شخصی کا وجوب ماننا اور اس پر جمود اختیار کرنا، اس لقب سے بعید کر دیتا ہے۔

افسوس ہے ان جامدین علی التقلید پر، جو اس لقب کا مستحق اپنے ہی کو یقین کرتے ہیں، اور جماعت اہل حدیث کو اہل سنت والجماعت سے خارج یقین کرتے ہیں۔ ان کی خدمت بجز اس مصرعہ برعکس نام نہند زنگی کافور کے اور کیا عرض کیا جائے۔

عبدالسلام مبارکپوری

(جریدہ اہل حدیث امرتسر: ۱۳ش: ۴۹/۵۰،
۱۳/اکتوبر ۱۹۱۶ء/ ۱۵ذی الحجہ ۱۳۳۴ھ)

کتاب الطهارة

بسم الله الرحمن الرحيم

دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

۸/ذی قعدة ۱۳۶۵ھ

مخزن الأحاديث والقرآن، مظهر الدلائل والبرهان حضرت المكرم/ زاد مجدكم

السلام علیکم.................................مزاج اقدس!

بندہ عاجز امسال ندوۃ العلماء میں مصروف تعلیم ہے۔ عاجز کے لیے ہر حیثیت سے آپ جیسی ذی علم و بزرگ ہستیوں کے علمی فیض باعث عروج اور خدمت صد شرف تھی، اور جناب والد صاحب بھی آپ کے گہوارۂ فیوض و برکات سے الگ رہنے کی رائے نہ دیتے، لیکن احقر کی ناتجربہ کاری پر محمول فرمائیے کہ اسے ادبی ذوق اور کچھ انگلش کے شوق نے ''ندوۃ العلماء'' پہنچا دیا۔

یہاں درس حدیث ایک محدث شاہ حلیم عطا صاحب دیتے ہیں' جو ندوۃ اور متعلقات ندوہ میں حفظ حدیث و تحقیق حدیث میں یگانۂ زمان گنے جا رہے ہیں۔ محدث موصوف ایک دن درس دے رہے تھے کہ اثنائے درس میں ''باب إن الماء لا ينجسه شئي'' (۱) آ گیا جس میں بئر بضاعہ کی حدیث آئی تو آپ نے حسب ذیل کلمات ارشاد کیے:

''بئر بضاعہ کے پانی کی طہارت کے بارے میں حنفیہ متفق الرائے ہیں، کیوں کہ امام طحاوی نے واقدی کی روایت نقل کی ہے جس میں ''طريقا إلى البساتين'' (۲) آیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ماء بضاعۃ ماء جاری کے حکم میں تھا۔ لیکن چوں کہ واقدی کو جمہور محدثین ''وضاع كذاب'' کہا ہے، اس لیے یہ حدیث میری نظر میں ساقط الاعتبار تھی۔ مگر میں نے ایک مرتبہ ''فیض الباری'' مصنفہ مولانا انور شاہ صاحب میں دیکھا آپ نے ایک حدیث ''فتح الباری'' سے نقل کی ہے جس کے راوی سہل بن سعد ساعدی ہیں اور جس میں ''طريقاً إلى البساتين'' آیا ہے، جبھی سے مجھے یہ یقین کامل ہو گیا کہ واقعی بئر بضاعہ کا پانی جاری تھا۔''

اتنا فرمانے کے بعد محدث موصوف نے فرمایا کہ: شاہ صاحب کی تحقیق مذکور کا جواب میں نے اب تک اہل حدیثوں کی طرف

(۱) الترمذی كتاب الطهارة باب ماجاء ان الماء لاينجسه شئي (٦٦) ١/٩٥، ابوداود، كتاب الطهارة، باب ماجاء في بئر بضاعة (٦٦) ١/٥٣ (۲) شرح معاني الآثار ١/١٢.

سے نہیں دیکھا ہے، پھر میری طرف مخاطب ہوئے کہا: اگر تمہیں معلوم ہو تو بتاؤ ورنہ کسی صاحب سے اس کے متعلق معلوم کرو!!۔

مولانا المکرّم! ندوۃ میں فرقہ وارانہ تعصب بالکل نہیں ہے، تحقیق مسائل بآزادی ہوتی ہے۔ لہٰذا باَدب گزارش ہے کہ اس کا جواب باصواب عنایت فرما کر مشکور فرمائیں۔ مولوی صاحب نے دو تین بار تاکیداً فرمایا کہ: اس کا جواب ضرور معلوم کرو، اس لیے مجبوراً آپ کو تکلیف دی ہے۔ حدیث کا حوالہ درج ذیل ہے:

فتح الباری، کتاب الاستیذان، باب تسلیم الرجال علی النساء، راوی سہل بن سعد الساعدی، صفحہ غالباً ۹۲۳ ہے۔

ذاکرابن مولانا عبدالغفور صاحب بسکوہری

ذکراللہ خاں ذاکر، درجہ ہفتم، شبلی ہوسٹل، ندوۃ العلماء بادشاہ باغ

ج : آپ نے لکھا ہے کہ ''مولانا ممدوح نے مجلس درس میں فرمایا کہ: میں نے ''فیض الباری'' مصنفہ مولانا انور شاہ صاحب میں دیکھا کہ آپ نے ایک حدیث فتح الباری سے نقل کی ہے جس کے راوی سہل بن سعد ساعدی ہیں اور جس میں ''طریقا الی البساتین'' آیا ہے، جبھی سے مجھے یہ یقین کامل ہو گیا ہے کہ واقعی بئر بضاعہ کا پانی جاری تھا، پھر آپ نے لکھا ہے: ''مولانا ممدوح نے اس کے بعد فرمایا کہ شاہ صاحب کی مذکورہ تحقیق کا جواب، میں نے اب تک اہل حدیثوں کی طرف سے نہیں دیکھا، پھر میری طرف مخاطب ہو کر فرمایا کہ: اگر تمہیں معلوم ہو تو بتاؤ، ورنہ کسی صاحب سے اس کا جواب ضرور معلوم کرو۔''

مولانا ممدوح نے دو باتیں قابل توجہ ارشاد فرمائی ہیں:

اول : حافظ نے ''فتح'' میں بروایت سہل بن سعد، بئر بضاعۃ سے متعلق ایسی روایت نقل کی ہے جس میں ''طریقاً إلی البساتین'' کا لفظ آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بئر بضاعۃ کا پانی ماء جاری کے حکم میں تھا۔

دوم : بنابریں حدیث بئر بضاعہ مسلک اہل حدیث کے خلاف ہے۔ اور علماء اہل حدیث کی طرف سے اس حدیث کی کوئی توجیہ اب تک ممدوح کی نظر سے نہیں گزری اور اب آپ کے توسط سے اس کا جواب طلب کر رہے ہیں۔

بہتر ہوگا اگر میں فیض الباری کی عبارت نقل کردوں، کیوں کہ اسی پر مولانا موصوف کی تحقیق بھی مبنی ہے۔ صاحب ''فیض الباری'' فرماتے ہیں:

قوله: "على أربعاء في مزرعة"، وكانت تلك المزرعة، تسقى من بئر بضاعة، كما عند البخاري ٩٢٣/٢، في "باب تسليم الرجال على النساء والنساء على الرجال"، عن سهل قال: كنا نفرح بيوم الجمعة، قلت: ولم؟ قال: كانت عجوز لنا ترسل إلى بضاعة الخ، وليس التصريح به، إلا في هذا الموضع، نبه عليه ياقوت الحموي في "معجم البلدان" ولم ينبه عليه غيره، وهذا هو مراد الطحاوي، بكونه جاريا في البساتين، أي كانت المزارع تسقى منها، فلم يكن الماء يستقرفيها، وكان الماء ينبع فيها من التحت، ويخرج من الفوق، وهو أيضاً نوع من الجريان، والناس لما لم يدركوا مراده طعنوا عليه" (فیض الباری ۳۴۸/۲)۔

صاحب فیض الباری نے تقریر ترمذی میں کچھ یونہی فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہے:

"وادعى الطحاوى أن الأنجاس كانت تخرج ، وقال: إن بئر بضاعة، كانت جارية، وأن الآبار جارية، ولم يدرك مراد جريانه بعضهم، فإن مراده بالجريان إخراج الماء لا أن يخرج الماء بنفسه......(إلى أن قال) وأنا احتج على الجريان المذكور بما فى البخارى ص:۹۲۳ و ص:۱۲۸ أن بئر بضاعة يسقى منها البساتين" العرف الشذى ص: ۴۰).

واضح ہو کہ بئر بضاعہ سے متعلق "كانت طريقا للماء إلى البساتين" کے الفاظ "فتح الباری" یا "صحیح البخاری" بلکہ حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ہیں، الا ماروا ہ الطحاوی فی مشکلہ بسندہ عن الواقدی، بلکہ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ لغت اور تاریخ کی کتابوں میں بھی یہ جملہ یا اس کے ہم معنی الفاظ نہیں ملیں گے۔

پس الفاظ مذکور کے متعلق یہ دعوی کرنا کہ وہ "فتح الباری" یا "بخاری" میں موجود ہیں غلط ہے، اسی طرح صاحب "فیض الباری" کا "صحیح بخاری" کے حوالے سے اس امر کی تصریح کرنا "وكانت تلك المزرعة تسقى من بئر بضاعة كما عندالبخارى ص۹۲۳/۲۷ فى باب تسليم الرجال على النساء الخ (فیض الباری) یا یہ کہنا کہ 'أنا احتج على الجريان المذكور بما فى البخارى ص۹۲۳ و ص۱۲۸ : "أن بئربضاعة يسقى منها لما فى البساتين" (العرف الشذى ص: ۴۰) خلاف واقعہ ہے صحیح بخاری کی کسی روایت میں بھی یہ مضمون بصراحت موجود نہیں ہے، اور نہ ہی حافظ نے "فتح الباری" میں اس مضمون کی کوئی روایت پیش کی ہے۔ "صحیح بخاری" "کتاب الجمعۃ" میں حدیث سہل بن سعد کے الفاظ یہ ہیں "كانت فينا امراءة تجعل على أربعاء فى مزرعة لها سلقا، فكانت إذا كان يوم الجمعة تنزع أصول السلق فتجعله فى قدر ......" الحدیث (فتح الباری (۹۳۸) ۲/۴۲۷) اور 'کتاب الاستیذان' (باب تسليم الرجال على النساء) کے الفاظ یہ ہیں: "كانت عجوز لنا ترسل إلى بضاعة ، قال ابن سلمة (القعنبى شيخ البخارى): نخل بالمدينة، فتأخذ من أصول السلق......الحديث اور حافظ کہتے ہیں کہ: "المراد بالنخل البستان' ولذلك كان يؤتى منها بالسلق ، وقد تقدم من كتاب الجمعة' أنها كانت مزرعة للمرأة المذكورة، فسرها غيره بأنها دور بنى ساعدة، بها بئر مشهورة وبها مال من أموال المدينة، كذا قال عياض، ومراده بالمال: البستان ، وقال الاسماعيلى فى هذا الحديث : بيان أن بئر بضاعة بئر بستان" (فتح (۶۲۴۸) ۱۱/۳۳)۔

ان دونوں روایتوں میں مع عبارت " فتح " کے، صرف اتنا منصوص ہے کہ بضاعۃ نام کا مدینہ میں کھجور کا ایک باغ تھا، جس میں ترکاری کاشت کرنے کے قابل زمین تھی اور عجوز مذکورہ اس کی نہروں کے کنارے چقندر کی کاشت کرتی تھی اور اس کا اقرار ہر شافعی، حنبلی، مالکی اور اہل حدیث عالم کو ہے کہ "بئر بضاعۃ" باغ کا کنواں تھا، ان کے نزدیک تو بئر بضاعہ کا بئر بستان ہونا مسلمات سے ہے (درایۃ)۔

عہد نبوی میں مدینہ کوئی اس طرح کا شہر نہیں تھا جیسا کہ وہ آج کل ہے یا جس طرح کے گنجان محلوں کے مجموعوں کے ہم عادی ہیں،

اوس زمانہ میں وہاں عرب ویہود کے قبائل آباد تھے اور ہر قبیلہ یا محلّہ یا گاؤں جس کو "دار" کہتے تھے دوسرے سے الگ، اور فرلانگ دو فرلانگ یا اس سے بھی زیادہ فاصلے پر واقع تھا، اس طرح کے گاؤں کا سلسلہ جبل عیر سے جبل ثور تک برابر پھیلا ہوا تھا، اور انہیں دو پہاڑوں سے محدود ہونے والے میدان میں جو دس میل لمبا اور اتنا ہی چوڑا ہے اور جو بالکل ہموار بھی نہیں ہے، مدینہ کی آبادی آج کل کی شہری آبادی کی طرح نہ ہونے، بلکہ الگ الگ گاؤں کا مجموعہ ہونے کی وجہ سے امام ابن حزم نے گاؤں میں جمعہ کے وجوب پر استدلال کیا ہے۔ ان گاؤں کی حالت یہ تھی کہ ان میں ایک یا زیادہ پانی کے کنوئیں ہوتے، رہائشی مکان پتھر کے بنے ہوئے ہوتے، ہر گاؤں میں برج کی وضع کی مستحکم عمارتیں ہوتیں جن کو آطام کہا جاتا اور یہ دو منزلہ یا سہ منزلہ ہوتے، ان آطام کے اندر اکثر پانی کے کنویں ہوتے، ان منتشر اور دور دور بسے ہوئے محلوں کے علاوہ مختلف افراد و قبائل کے باغ تھے، عموماً ان کے احاطوں کی دیواریں پتھروں کی بنائی جاتی تھیں، یہ باغ آبادی کے ہر چہار طرف پھیلے ہوئے تھے، مدینہ کی موجودہ فصیل پر شمال میں باب الشامی کے پاس بنو ساعدہ رہتے تھے جن کا سقیفہ اب تک موجود ہے، غرض کہ شہر مدینہ بہت سے محلوں یا گاؤں پر مشتمل تھا اور ان گاؤں کے درمیان کافی مسافت ہوتی اور یہ درمیانی زمین باغات اور نخلستانوں کی صورت میں ہوتی، جن کی دیواریں حجری ہوتیں، ان باغات میں پختہ اور وسیع کنویں اب بھی موجود ہیں۔

پس ''بضاعہ'' بنو ساعدہ کے محلّہ کا نام ہے (معجم البلدان ۱/۴۴۲، وبذل المجھود ۱/۴۳، وفتح الباری ۱۱/۳۴) یا ان کے باغ کا، بہرحال وہاں کنواں تھا جس کا تعلق بنو ساعدہ کے نخلستان سے تھا، لیکن بئر بضاعہ کے متعلق فقط ''بئر بستان'' ہونے کی تصریح اور چیز ہے اور اس کنویں سے باغ اور کھیت سیراب کیے جانے کی تصریح اور چیز ہے، صحیح بخاری (۱)، سنن ابوداود (۲) اور فتح (۱۱/۳۴) میں اول کی تصریح ہے اور دوسرے سے سکوت ہے، پھر یہ دعویٰ کہ ''بخاری'' یا ''فتح'' میں بئر بضاعۃ سے باغ اور کھیت کا سیراب کیا جانا مذکور ہے۔ بلا شبہ غلط ہے۔ یہ اور بات ہے کہ باغ کا کنواں باغ کو سیراب کرنے کے لیے ہوتا ہے لیکن یہ محض استنباط ہے نص نہیں، اور کلام کے منصوص ہونے میں اور اس امر مستنبط (كون ماء البئر في حكم الماء الجاري ليسقى البستان والمزرعة منها) سے حنفیہ کا مدعیٰ ثابت ہونے میں ہے۔ كما سيأتي فلا تعجل.

صاحب ''فیض الباری'' کا یہ دعویٰ کہ بخاری میں بئر بضاعہ کے متعلق اس امر کی تصریح آجانے پر کہ اس سے کھیتی سیراب کی جاتی تھی یاقوت حموی نے آگاہ کیا ہے، اور ان کے علاوہ کسی اور نے متنبہ نہیں کیا ہے، بھی غلط ہے۔ (معجم البلدان ۱/۴۴۲) میں صرف اس قدر مذکور ہے:

"بضاعة بالضم، وقد كسره بعضهم، والأول أكثر، وهي دار بني ساعدة، وبئرها معروفة، فيها أفتى النبي صلى الله عليه وسلم بأن الماء طهور مالم يتغير، وبها مال لأهل المدينة من أموالهم، وفي كتاب البخاري تفسير القعنبي لبضاعة: نخل بالمدينة" انتهى.

ظاہر ہے کہ اس عبارت میں صرف اس قدر مذکور ہے کہ بضاعہ بنو ساعدہ کے گاؤں کا نام ہے جہاں ان کا مشہور کنواں ہے اور اس گاؤں میں ان کا باغ بھی ہے، پھر صحیح بخاری کے حوالے سے قعنبی کی تفسیر نخل بالمدینۃ نقل کی ہے، اس عبارت میں کہیں یہ مصرح

(۱) كتاب الإستئذان، باب تسليم الرجال على النساء: ۱۳۱/۷ (۲) كتاب الطهارة، باب ماجاء في بئر بضاعة (٦٦) ٥٣/١.

نہیں ہے کہ اس کنویں سے بنوساعدہ کا نخلستان سیراب کیا جاتا تھا، پس حموی کی طرف اس کی نسبت کرنا خطا بر خطا ہے، پھر بئر بضاعۃ کے بئر نخل یا بئر حائط (باغ) ہونے کی تصریح یاقوت حموی (التوفی ۶۲۶ھ) سے پہلے امام ابوداود (۲۷۵ھ) اور امام طحاوی (۳۲۱) اور حافظ اسماعیلی (م: ۳۷۱ھ) اور قاضی عیاض (م: ۵۴۴ھ) کر چکے ہیں، پس یہ کہنا "نبه علیه یاقوت الحموی فی معجم البلدان، ولم ینبه علیه غیره" کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے؟

یہاں تک سمع خراشی فقط اس لیے کی گئی ہے تا کہ صاحب "فیض الباری اَمالی علی صحیح البخاری" کی مشہور قوت حافظہ کا کرشمہ ظاہر ہو جائے، اور یہ معلوم ہو سکے کہ مرحوم اپنے حافظہ پر اعتماد کر کے کس طرح استنباط و استدلال کیا کرتے تھے، اور استنباط کو کس طرح نص ظاہر کر دیا کرتے تھے "العرف الشذی" میں اس قسم کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔

اب رہا امر دوم یعنی: یہ دعویٰ کہ بئر بضاعہ کے بئر بستان ثابت ہو جانے سے حدیث مذکور مسلک اہل حدیث و شوافع و حنابلہ کے خلاف ہو جاتی ہے۔ اور حنفیہ کے موافق "ولا تكون بئر البستان الا لسقي الاشجار، فيكون ماء ها في حكم الماء الجاري" تو واضح ہو کہ یہ بحث بہت طویل الذیل ہے، مختصراً کچھ عرض کیا جاتا ہے:

بعض علماء اہل حدیث کے نزدیک محقق و مختار مالکیہ کا مذہب ہے، یعنی: وہ قلیل اور کثیر کے درمیان فرق نہیں کرتے اور نجاست و طہارت ماء میں فقط تغیر و عدم تغیر وصف بحسب الحس کا لحاظ کرتے ہیں، اور اکثر علماء اہل حدیث کی تحقیق اس مسئلہ میں شوافع و حنابلہ کے موافق ہے، حدیث قلتین ان کے نزدیک بھی قابل اعتماد اور غیر مجمل ہے، اور ماء قلیل و کثیر کے درمیان فرق کرنے کی دلیل صریح امام ابو حنیفہ کے نزدیک اصل مذہب اور اصح قول کے مطابق طہارت و نجاست میں مبتلی بہ کے ظن غالب اور اکبر رائے کا اعتبار ہے فإن ظنه نجساً كان نجساً، وإن طاهراً فطاهراً.

ففي الدر المختار (۱/۱۷۷): "والمعتبر في مقدار الراكد أكبر رأى المبتلى به فيه، فان غلب على ظنه عدم وصول أى وصول النجاسة الى الجانب الآخر جاز وإلا لا، هذا ظاهر الرواية عن الإمام، وإليه رجع محمد، وهو الأصح كما في الغاية وغيرها، وحقق في البحر أنه المذهب وبه يعمل" انتهى، واكثر ابن نجيم في النقول عن العلماء الحنفية في أن العبرة عندهم لرأى المبتلى به.

غرض یہ حنفیہ تحدید کے قائل نہیں ہیں اور نہ وہ تغیر و عدم تغیر لسبب الحس کا لحاظ کرتے ہیں، قال في "البحر الرائق" بعد ذكر دلائل مذهبه: "الحاصل أنه حيث غلب على الظن وجود نجاسة في الماء، لايجوز استعماله لهذه الدلائل' لافرق بين ان يكون قلتين أو اكثر أو اقل، تغير أو لا، وهذا هو مذهب أبي حنيفة، والتقدير بشئى دون شئى لا بدله من نص ولم يوجد" انتهى.

اور حنفیہ اگر تغیر و عدم تغیر کا لحاظ کرتے بھی ہیں تو مبتلی بہ کے ظن اور علم کے اعتبار سے كما صرح به صاحب الفيض وغيره فليتنبه على ذلك.

حدیث بئر بضاعۃ بظاہر مالکیہ کی دلیل ہے کما أقربہ صاحب "الکوکب الدری" ۱/۳۹ وصاحب "بذل المجهود" ۱/۴۳ وغیرهما إذ لم يفرق فيه بين القليل والكثير، وليس فيه ما يدل على التحديد بشئي ولا على إدارة الأمر على أكبر رأى المبتلى به، بل حكم لطهارة الماء الراكد مطلقاً، إلا اذا تغير أحد أو صافه اسی لیے قائلین تحدید شوافع وغیرہم کو حدیث مذکور کی اپنے اپنے مذہب کی رعایت وحمایت میں توجیہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

چنانچہ شوافع وحنابلہ نے حدیث قلتین کی روشنی میں اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ قائل نے بئر بضاعہ کے اس پانی کے متعلق سوال کیا تھا جو انجاس مذکورہ فی الحدیث کے کنویں میں گرنے کے وقت موجود تھا، اور جس سے مذکورہ نجاست کی چیزیں گرتے ہی نکال دی جاتی تھیں، اس کے جواب میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "الماء لاینجسه شئی" الماء کا الف لام عہد خارجی ہو کما هو الظاهر تو مطلب یہ ہوگا کہ ماء مسئول عنہ سے جب انجاس مذکورہ فوراً نکال دی گئیں، اور پانی میں کوئی تغیر نہیں پیدا ہوا تو پانی حسب سابق پاک رہا، کیوں کہ بئر بضاعہ کا پانی کثیر یعنی دو قلہ سے بہت زیادہ تھا، اور انجاس کے گرنے سے جب کہ وہ فوراً نکال دی جاتی تھیں، اس کے اوصاف میں تغیر نہیں پیدا ہوتا تھا۔

اور اگر الف لام جنس کا ہو تو حدیث قلتین اس کی مخصص ہوگی اور معنی یہ ہوگا کہ: جب کسی مقام میں پانی دو قلہ یا اس سے زیادہ ہو تو جب تک وقوع نجاست سے اس کے اوصاف ثلاثہ میں سے کسی ایک وصف میں تغیر نہ ہو جائے، وہ پانی پاک ہے، اور بئر بضاعہ کی پہلی کیفیت تھی کہ اس کا پانی بہت کافی تھا، اور ان نجاستوں کے وقوع اور فوراً اخراج کی وجہ سے اس کے اوصاف میں تغیر نہیں ہوتا تھا۔ لہٰذا طاہر اور مطہر یا کنویں سے اس پانی کے نکالنے کی ضرورت نہ تھی۔

امام طحاوی نے حدیث مذکور کا جواب دینے کے لیے واقدی کی روایت پر اعتماد کیا، جس میں اس نے اس کے متعلق یہ دعوی کیا ہے "کانت طریقا للماء الی البساتین" یہ الفاظ بہ ظاہر اس امر پر دلالت کرتے ہیں۔ واقدی کے نزدیک بئر مذکور سیح یا غدیر یا نہر تھا اور یہ چیز نفس الامر کے خلاف ہے، اس لیے شافعیہ نے عموماً اس کے نہر اور عین جاری ہونے کی نفی اور انکار پر اور عام کنوؤں کی طرح کنواں ثابت کرنے پر زور دیا ہے۔

کماصرح به الحافظ فی الدراية (۱/۵۲) والفتح (۱/۳۴۱)، وابو الحسن الماوردی فی کتاب الحاوی من تصنيفه (معجم البلدان ۱/۴۴۳) و "البيهقی" فی المعرفة والخطابی وغيرهم اور شوافع واقدی کے الفاظ سے اس مطلب کے سمجھنے میں بلاشبہ معذور ہیں۔ بالخصوص اس وجہ سے کہ طحاوی نے یہ کہہ دیا "کانت طریقا إلى البساتين فكان الماء لا يستقر فيها، فكان حكم مائها كحكم ماء الأنهار" اگر واقدی کا مقصود الفاظ مذکورہ سے وہ ہے جو "طحاوی" اور صاحب "ہدایہ" وصاحب "فیض الباری" وصاحب "بذل المجهود" وصاحب "الکوکب الدری" بیان کرتے ہیں۔ تو اس کے لیے صاحب ہدایہ کے یہ الفاظ مناسب تھے "إن ماء بئر بضاعة كان جاريا بين البساتين" (۱/۱۸) بہر کیف تقصیر فی التعبیر جو شوافع وغیرہم کی غلط فہمی کا سبب بنی دروغ گو واقدی سے ہوئی ہے یا اس کے شاگرد محمد بن شجاع ثلجی کذاب سے۔ واللہ اعلم۔

طحاوی اور دیگر علماء حنفیہ نے جب یہ دیکھا کہ بئر بضاعہ بئر بستان تھا، اور باغ کا کنواں، باغ اور اس کی قابل کاشت زمینوں کو سیراب کرنے کے لیے ہوتا ہے، تو یہ یقین کرلیا کہ بئر بضاعہ سے شب و روز ہمیشہ بغیر کسی وقفہ کے پانی نکالے جانے کا سلسلہ قائم رہتا تھا۔ کنویں کی گہرائی میں چشموں سے نیا پانی آتا رہتا تھا اور اوپر سے ''سوانی'' اور ''نواضح'' کے ذریعہ دن رات نکالا جاتا تھا۔ اس لیے وہ حکم میں عین ونہر جاری کے تھا یا اس کی گہرائی ہی میں دو راستے تھے ایک مخرج ماء اور دوسرا مدخل ماء ایک طرف سے پانی نکلتا اور دوسری طرف گھس جاتا۔ ''کما هو مشاهد فی بئر أویس فیجری الماء فیها'' (بذل المجهود ۱/۴۴).

اس صورت میں اگر اس کو صحیح مان لیا جائے بئر بضاعہ بلاشبہ سیح ہو جاتا ہے وعلی هذا فیه اعتراف من صاحب ''البذل'' وشیخه صاحب ''الکوکب الدری'' بکون بئر بضاعة کالسیح أو النهر، فلا عتب علی من رد علیهم ذلک من الشافعیة، وأبطل کونها عیناً او نهراً .

حنفیہ کہتے ہیں کہ انجاس مذکورہ کے گرتے ہی بئر بضاعہ کا پانی بسبب تغیر اوصاف کے نجس ہو جاتا تھا۔ امام طحاوی لکھتے ہیں: ''ونحن نعلم أن بئراً لو سقط فیها ما هو أقل من ذلک' لکان محالا أن لا یتغیر ریح مائها وطعمه ، هذا مما یقبل ویعلم'' شرح معانی الآثار (۱/۱۲) علامہ ابن الترکمانی المار دینی لکھتے ہیں: ''وقدمنا فی أوائل هذا الکتاب ، أن الماء الراکد، إذا وقعت فیه تلک الأشیاء، أعنی النتن والحیض والکلاب، فالأظهر أن الأوصاف الثلاثة تتغیر ، ویؤید هذا ما أسنده البیهقی فیما بعد عن أبی داود السجستانی من قوله: ورأیت فیها ماء متغیر اللون'' انتهی (بیہقی مع الجوہر النقی ۱/۲۶۵ج) اور چوں کہ بئر بضاعہ سے ہمیشہ اور ہر وقت آب پاشی کے لیے پانی نکالا جاتا رہتا تھا، اس لیے انجاس مذکورہ اور ان کے گرنے کی وجہ سے نجس ہونے والا پانی فوراً نکال دیا جاتا تھا۔ لہٰذا حدیث مذکور میں سوال اس نئے اور تازہ پانی کی بابت تھا، جو نجس پانی کے اخراج کے بعد نیچے سے نو بنو نکلتا تھا، اور منشا سوال یہ تھا کنویں کی دیواریں نجس پانی سے تر ہو کر نجس ہو جاتی ہیں، اور کنویں میں نجس پانی کا نجس علالہ نئے پانی سے مل کر اس کو بھی نجس کر دیتا ہے، اس لیے ایسی حالت میں ایسے کنویں کا پانی کبھی پاک ہی نہیں ہونا چاہیے، چاہے کتنا ہی اس کو صاف کیا جائے، یہ تھا مبتلی بہ صحابہ کا ظن، اب ان کے جواب میں ارشاد ہوا ''الماء لا ینجسه شئی'' اور چوں کہ لام میں اصل عہد خارجی ہے اس لیے جس نئے تازہ پانی کی بابت شبہ اور سوال تھا جواب میں اسی کا حکم بیان کیا گیا ہے یعنی جب انجاس مذکورہ اور وہ پانی نکال دیا گیا جس میں یہ نجاستیں گری تھیں تو میرے ظن غالب میں داخل بئر سے نکلنے والا نیا پانی پاک ہے اس کے نجس ہو جانے کا شبہ نہیں کرنا چاہیے، ''لجریانه فی البساتین إما بتدارک الإستقاء منها' أو لما فی داخلها من کوة یخرج منها الماء' کما هو مشاهد فی بعض الآبار'' (الکوکب الدری ۱/۴۱).

اب اس پر تکلف توجیہ پر تنقیدی نظر ڈالیے جس میں کئی دعوے کیے گئے ہیں۔ سب سے پہلے ان کے اس مذہب پر غور کیجئے، ہمارے نزدیک یہ مذہب نقلاً اور عقلاً دونوں طرح مخدوش ہے، نہ یہ کتاب وسنت سے ثابت ہے۔ نہ قیاس وعقل سے، امام محمد نے ''موطا'' میں، ابن نجیم نے ''البحر الرائق'' میں، اور ابن الهمام نے ''فتح القدیر'' میں، اور امام طحاوی نے ''شرح معانی الآثار'' میں، اور صاحب ہدایہ

نے ''ہدایہ'' میں اس مذہب پر جو دلائل پیش کیے ہیں۔ ان کی تقریر پھر ہر ایک کا جواب وقت اور فرصت چاہتا ہے، ان کے جوابات کے لیے ''سعایہ'' اور کتب شوافع اور موالک کی طرف رجوع کیجئے مختصر مباحث ''تحفۃ الاحوذی'' میں بھی ملیں گے۔

عقلاً: یہ مذہب اس لیے مخدوش ہے کہ اگر اس کو معمول بہ بنالیا جائے، تو جس کنویں یا حوض میں نجاست گر جائے اختلاف ظنون وآراء کی وجہ سے اس کے پانی کی طہارت ونجاست کے معاملہ میں اختلاف شدید ہوگا، اس طرح عام مسلمانوں کی طہارت پھر صلوٰۃ وغیرہ کے مسائل میں ان کا نظام درہم برہم ہوجائے گا کما لا یخفی علی من له أدنی تأمل.

اس مذہب پر اعتماد وعمل کے نتیجہ بد کا حنفیہ کو بھی احساس ہے، اسی لیے تو ان کو بھی تحدید (بالعشرة في العشرة أو التحريك أو غيرهما) کرنی پڑی، تاکہ نظام طہارت ونجاست میاہ آبار وحیاض درست رہے، لیکن یہ تحدید محض رائے پر مبنی ہے، کتاب اللہ اور سنت سے اس پر کوئی سند نہیں پیش کی جاسکتی، وقد أقر به بعض الحنفية، فقد قال ''إن علماء نا لما شاهدوا في مذهب الإمام الذي قدمناه (إدارة الأمر على راى المبتلى به) إختلاف أمر العوام' لبون بعيد في آرائهم 'فمن منجس ماء البحر بإلقائه يده النجسة فيه' ومن مجوز طهارة ماء الكوز إذا وقعت فيه قطرة من البول' حد د وافيه حدودا، ينتظم لها أمرهم، فمنهم من قدره بعشرفي عشر' ومنهم من قدر الكثير بقوله: هو الغدير العظيم الذي لا يتحرك احد طرفيه'' (الكوكب الدري ۱/۴۲).

حنفیہ نے اپنی توجیہ میں پہلا دعویٰ یہ کیا ہے کہ بئر بضاعہ عام معمولی کنوؤں کی طرح نہیں تھا، جس سے محض اپنے پینے اور جانوروں کو پلانے اور دیگر ضروریات کے لیے پانی نکالا جاتا ہے، بلکہ اس کے علاوہ باغ اور مزروعہ زمینوں کو سیراب کرنے کے لیے بھی تھا، اور ہمہ وقت اس سے رہٹ وغیرہ کے ذریعہ پانی نکلتا رہتا تھا یا اندر گہرائی میں ایک مدخل ماء اور دوسرا مخرج ماء، پانی ایک سے نکل کر دوسرے میں چلا جاتا تھا اور یہ سلسلہ برابر جاری رہا کرتا تھا، بناء بریں بئر بضاعہ نہر جاری یا عین جاری کے حکم میں تھا۔

لیکن جریان ماء بئر بضاعہ کی پہلی صورت واقعہ اور انسانی مشاہدہ کے خلاف ہے، آب پاشی کے بہت کم ایسے کنویں ہوتے ہیں جن سے شب وروز ہمیشہ بلاناغہ اور بلاتوقف ہر موسم میں برابر پانی نکالا جاتا رہے کما لا یخفی علی أهل الزرع اور حجاز کے کنوؤں کے متعلق بالخصوص بئر بضاعہ کے بارے میں جس کے پانی کی قلت کی کیفیت امام ابوداود نے اپنی سنن میں بیان کی ہے، یہ دعویٰ تو بالکل ناقابل فہم ہے، اسی طرح جریان کی دوسری صورت بھی محض ادعا اور احتمال آفرینی ہے۔ نیز ابوداود کی بیان کردہ کیفیت کے بھی مخالف ہے۔ فلا یعبأبه.

دوسرا دعوی: یہ کیا گیا ہے کہ انجاس مذکورہ کے گرتے ہی اس کے اوصاف بدل جاتے تھے اور وہ نجس ہوجاتا تھا، اس دعوی کو بالکل قرین عقل وفہم بتایا گیا ہے کما تقدم في قول الطحاوي اور اس کے سوا اس پر کوئی حجت نہیں پیش کی گئی، لیکن ہم جیسے نافہموں اور کم عقلوں کے نزدیک، تو یہ اس وقت ہوسکتا ہے، جب اس میں یہ تمام انجاس بیک وقت گریں اور جلدی نکالی نہ جائیں بلکہ دیر تک کنویں میں ان کو چھوڑ دیا جائے، لیکن یہ خیال کہ وہ فوراً ان نجاستوں کو نکالتے نہیں رہے ہوں گے ان کے حالات سے ناواقفی کی دلیل ہوگی کما

أشار إليه الشيخ الأجل الشاه ولی الله الدهلوی فی حجة الله البالغة.

ان انجاس کا ہوا یا بارش کی وجہ سے کنویں میں بیک وقت گرنا ضروری نہیں ہے، متفرق طور پر کبھی "نتن"، کبھی "خیض" اور کبھی "لحوم کلاب" گرتے رہے ہوں گے، راوی نے بیان اور ذکر میں سب کو جمع کر دیا ہے۔

پس معمولی مقدار میں گرنے والی نجاست کی وجہ سے زیادہ پانی کیوں کر اتنی جلد متاثر ہوسکتا ہے جس کا دعویٰ کیا جا رہا ہے، اور اگر بالفرض سب انجاس ایک ساتھ گرتے رہے ہوں گے، تو تغیر اوصاف بغیر مکث اور استقرار نجاسات مذکورہ کے نہیں ہوسکتا اور صحابہ کے متعلق یہ بدگمانی کرنا کہ وہ یونہی ان کو چھوڑ دیتے رہے ہوں گے ان کی شان میں بے ادبی اور گستاخی ہے و إساءة الادب فی شأنهم هو شأن الحنفية، لا شأننا.

تیسرا دعویٰ: یہ کیا گیا ہے کہ نجاستوں کے ساتھ سارے پانی کو نکال دیا جاتا تھا۔ اس پر بھی کوئی دلیل نہیں قائم کی گئی، بجز اس کے کہ نجس پانی کو کنویں میں چھوڑ دینا صحابہ سے بعید ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک وہ پانی نجس ہی نہیں ہوتا تھا لعدم تغير أوصافه بسبب كثرته كما تقدم اور صحابہ کو اس کی طہارت میں شبہ تھا اس لیے انہوں نے اس کے متعلق سوال کیا۔

چوتھا دعویٰ: یہ کیا گیا ہے کہ جب پہلا پانی نجس ہوگیا تو اس کے متعلق صحابہ کا سوال کرنا ناممکن ہے۔ سوال ماء جدید طاری کے بارے میں کیا گیا تھا۔

"ولا يمكن السوال عن الماء النجس القليل حين لم تخرج النجاسة عنه، إذ من الظاهر أن الماء القليل الذي وقع فيه شئي من النجاسات، لا يسأل عنه عامي فضلاً عن الصحابة، وكذلك لا يشربه مؤمن فكيف بهذا النبي الأطهر الاكرم" الخ (الكوكب الدرى ۱/۴۱) وكذا قال الطحاوي في شرح معاني الآثار ۱/۱۲-۱۳،

اس دعویٰ کی بناء محض اس امر پر ہے کہ انجاس مذکورہ کے گرنے سے پانی کے اوصاف فوراً متغیر ہوجاتے تھے اور وہ فوراً ناپاک ہوجاتا تھا وقد قدمنا أنه لا دليل على ذلك ففيه بناء على الفاسد.

نیز ماء جدید طاری کے متعلق شبہ کرنا اور اس کے متعلق آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنا (اگر اس کو صحیح مان لیا جائے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں) صحابہ کی طرف سوءِ فہم اور بلادت وغباوت کی نسبت کرنی ہے ولا يجترئ على ذلك إلا الحنفية.

پانچواں دعویٰ: یہ کیا گیا ہے کہ الف اور لام عہد خارجی کے لیے ہونا اصل ہے كما صرح به التفتازاني في التلويح والشريف الجرجاني في بعض تصانيفه اس لیے جواب میں بئر بضاعہ کے ماء جدید کا حکم بیان کیا گیا ہے نہ کہ مطلق پانی کا، لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، پس ہر ایک فریق کا قول واصل دوسرے پر حجت نہیں ہوسکتا، اور اگر عہد خارجی کے لیے ہونا اصل ہو تو بھی حدیث ہمارے خلاف نہیں ہوگی، کیوں کہ ہمارے نزدیک سوال اس پانی کے بارے میں تھا جس میں انجاس گری تھیں۔ اور قبل تغیر وصف کے نکال دی گئی تھیں اور اسی پانی کے بارے میں شبہ بھی کرنا چاہیے تھا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة من العقل۔ لہٰذا آپ نے جواب میں اسی پانی کا حکم بھی بیان فرمایا کہ جب نجاست فوراً نکال لی گئیں اور فوری اخراج کی وجہ سے پانی کے اوصاف میں تغیر

نہیں پیدا ہوا یعنی وہ پانی کثیر مقدار (دو قلہ سے بہت زائد) میں ہونے کی وجہ سے نجاست سے متاثر نہیں ہوا بلکہ اپنی فطری اور طبعی حالت پر باقی اور قائم رہا تو اس کے ظاہر رہنے میں شبہ نہیں کرنا چاہیے وہ بدستور پاک ہے۔

س : بلا دخول مباشرت کے انزال ہو جائے تو کیا غسل واجب ہو جاتا ہے اور روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟

ج : بیداری میں بغیر دخول کے دفق اور شہوت کے ساتھ انزال ہو جائے تو غسل واجب ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "إنما الماء من الماء"(۱) اور سو کر اٹھنے کے بعد اگر کپڑے میں تری محسوس ہو اور اس کے منی ہونے کا یقین ہو تو غسل واجب ہے، خواب دیکھا یا دھویا نہ، منی شہوت کے ساتھ خارج ہوئی یا بغیر دفق و شہوت کے، بہرصورت غسل ضروری ہے (تحفۃ الاحوذی ۱/۱۱۲) بحالت روزہ بیوی کا بوسہ لینے سے انزال ہو جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور قضاء واجب ہوگی، "خلافاً لابن حزم الظاهري فقد حكى أنه لا يفطر ولو أنزل، وقوى ذلك وذهب إليه"(فتح ۴/۱۵).

(محدث دہلی ج:۸ش:۱۰،محرم ۱۳۶۰ھ/فروری ۱۹۴۱ء)

(مذی اور ودی کی نجاست میں اختلاف ہے)

☆ مذی اور ودی کی نجاست میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔(هذا في ما أتذكر و أعلم واحفظ) سب کے نزدیک کپڑے یا بدن کے جس حصے میں بھی لگ جائیں ان کا دھونا ضروری ہوگا۔ ہاں حنفیہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ پیشاب کی طرح (مذی اور ودی کے خروج کی صورت میں بھی) استنجاء بالحجر کافی ہوگا۔ امام احمد سے بھی ایک روایت یا قول اسی کے موافق مروی ہے اور امام نووی نے بھی شرح مسلم کے علاوہ اپنی دوسری کتابوں میں اسی قول کی تصحیح کی ہے۔

مذی اور ودی کی نجاست پر اتفاق اور اس میں عدم اختلاف کی وجہ: یہ ہے کہ منی کے بارے میں اختلاف کی جو اصل بنیاد ہے وہ ان دونوں کے بارے میں کلی طور پر مفقود و معدوم ہے۔

یہ معلوم ہے کہ حنفیہ وحنابلہ کے نزدیک قلیل نجاست غلیظہ معفو عنہ ہے، اور شافعیہ کے نزدیک کثیر وقلیل دونوں کا کلی قلع وقمع ضروری ہے اور ذرہ بھر بھی معفو عنہ نہیں ہے۔ یہ بھی معلوم ہے کہ حدیث سے کپڑے میں لگی ہوئی منی یابس بلکہ رطب کا بھی فرک وحت کافی ثابت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ فرک وقرص وحت سے منی کا کلی ازالہ ہرگز نہیں ہو سکتا، منی کے کچھ اجزاء ضرور کپڑے میں رہ جاتے ہیں۔ اب شافعیہ کے لیے بجز اس کے اور کوئی چارہ نہیں رہا کہ منی کو پاک کہیں بخلاف حنفیہ وحنابلہ کے کہ وہ یہ کہہ کر چھٹکارا حاصل کر لیں گے کہ باقی منی مقدار قلیل ویسیر ہے اور وہ معفو عنہ ہے اور یہ منی کی طہارت کو مستلزم نہیں ہے جس طرح نعل میں تر یا خشک لگی ہوئی نجاست کے ازالہ کے لیے نعل کا زمین پر خوب رگڑ دینا کافی ہے اور یہ لگنے والی گندگی اور غلاظت کی طہارت کو مستلزم نہیں ہے اور نہ ہی کوئی اس کا قائل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ منی سے کپڑے کی تطہیر اور غلاظت سے جوتی کی تطہیر کے معاملہ میں شریعت نے آسانی رکھی ہے اور بس۔ اور اس قسم کی تفصیل مذی اور ودی کے بارے میں کہیں بھی نہیں آئی ہے بلکہ مذی کے بارے میں غسل کے سوا اور کچھ آیا ہی نہیں ہے پھر مذی اور ودی دونوں اپنے قوام میں بول کے

(۱) ترمذی کتاب الطهارة باب ماجاء إنما الماء من الماء (۱۱۰) ۱/۱۸۶

زیادہ قریب ہیں اس لیے ان سب کا حکم ایک ہے۔ اثر مسئول عنہ سعید بن مسیب کا ہے زہری کا نہیں ہے، اور بخاری میں نہیں ہے بلکہ موطا میں ہے، اور محمول ہے دل سے وسوسہ کے رفع میں مبالغہ پر۔ حقیقت پر محمول نہیں ہے۔ یا محمول ہے اس آدمی پر جو سلس المذی یا سلس الودی کی بیماری کی وجہ سے معذور ہے۔ وھذا علی مذھب مالک فقط خلافا للائمة الثلاثة و الله اعلم.

عبیداللہ رحمانی

(مکاتیب حضرت شیخ الحدیث مبارکپوری

بنام مولانا عبدالسلام رحمانی ص: ۶۷/۶۸/۶۹)

س : دس سال کی عمر کا لڑکا بالغ ہے یا نابالغ؟

ج : پندرہ برس کی عمر سے پہلے جماع یا بغیر جماع کے، بیداری یا خواب میں انزال ہونے سے لڑکا شرعاً بالغ ہوجاتا ہے اور پندرہ برس کی عمر کو پہنچ جانے پر بغیر انزال کے بھی شرعاً بالغ سمجھا جائے گا۔ قال الحافظ فی الفتح ۲۷۷/۵: "قد اجمع العلماء علی أن الإحتلام فی الرجال والنساء، یلزم به العبادات والحدود وسائر الأحکام، وهو إنزال الماء الدافق، سواء کان بجماع أو غیره' وسواء کان فی الیقظة أو فی المنام، وأجمعوا علی أن لا أثر للجماع فی المنام، الا مع الانزال" انتهی.' "عن ابن عمر قال: عرضت علی النبی صلی الله علیه وسلم یوم الخندق فلم یجزنی' ولم یرنی بلغت" (عبدالرزاق وابوعوانة وابن حبان)(۱). قال الحافظ فی الفتح (۲۷۸/۵-۲۷۹): "واستدل بقصة ابن عمر علی أن من استکمل خمس عشرة سنة، أجریت علیه أحکام البالغین، وإن لم یحتلم، فیکلف بالعبادات واقامة الحدود" الخ گرم ملکوں میں بعض لڑکے دس گیارہ برس کی عمر میں محتلم ہوجاتے ہیں کما فی "تهذیب التهذیب "۳۳۷/۵ فی ترجمة عبدالله بن عمرو بن العاص لم یکن بینه وبین أبیه فی السن، سوی إحدی عشرة سنة. معلوم ہوا دس برس کی عمر میں احتلام کے ذریعہ بالغ ہونے کا احتمال ہے' والعشر زمن احتمال البلوغ بالاحتلام" (السراج المنیر).

(محدث ج:۹ ش:۸ ذی القعدۃ ۱۳۶۰ھ/ دسمبر ۱۹۴۱ء)

س : پائخانے کے بچے ہوئے یا استنجا کے بچے ہوئے پانی سے یا جوٹھے پانی سے وضو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اور وضو کے بچے ہوئے پانی سے استنجا پاک کرسکتے ہیں یا نہیں؟

ج : دونوں صورتیں بلاشبہ جائز ہیں۔ منع یا کراہت کی کوئی وجہ اور دلیل نہیں ہے۔ عوام میں بہت سی باتیں یونہی بے سروپا مشہور ہوجاتی ہیں۔

(محدث ج ۸ ش: محرم ۱۳۶۰ھ/ فروری ۱۹۴۱ء)

(۱) بحواله فتح الباری ۲۷۸/۵.

س : بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ بغیر وضو کے قرآن کو ہاتھ لگانا حرام ہے دلیل میں یہ آیت لکھی ہے: ''لا یمسه الا المطهرون'' (الواقعۃ: ۷۹) اس کا ترجمہ یہ کیا ہے ''بغیر وضو قرآن کو ہاتھ لگانا حرام ہے'' کیا اس آیت کا یہی معنی ہے؟ یا اس کا معنی یہ ہے ''نہیں چھوتے اس کو مگر پاک لوگ''

ج : چاروں امام کہتے ہیں کہ بغیر وضو، قرآن کو چھونا جائز نہیں ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک اس آیت کا معنی یہ ہے ''قرآن کو نہ چھوئیں مگر پاک لوگ''۔ یعنی بے وضو قرآن کا چھونا حرام اور ممنوع ہے۔ امام داود ظاہری اور علامہ ابن حزم کہتے ہیں کہ بغیر وضو قرآن کو ہاتھ لگانا جائز ہے وہ اس آیت کا یہ معنی کرتے ہیں ''نہیں چھوتے ہیں اس کو یعنی قرآن کو جو لوح محفوظ میں درج ہے مگر پاک لوگ یعنی: فرشتے'' ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ آیت بمنزلہ اس آیت کے ہے: ''کلا انها تذكرة ٥ فمن شاء ذكره ٥ في صحف مكرمة ٥ مرفوعة مطهرة ٥ بأيدى سفرة ٥ كرام بررة'' (عبس: ۱۱/ ۱۲/ ۱۳/ ۱۴) پہلا معنی راجح اور قوی ہے قال الرازی : ''إن حمل اللفظ على حقيقة الخبر، فالأول أن يكون المراد القرآن، الذى عندالله تعالىٰ، والمطهرون الملئكة وإن حمل على النهى، وان كان فى صورة الخبر، كان عموما فينا، وهذا أولى' لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم' أنه كتب لعمروبن حزم لايمس القرآن إلا طاهر' فوجب أن يكون نهيه ذلك بالآية، إذفيها إحتمال له '' انتهى، وذكر الباجى هذين الاحتمالين بالتفصيل فى ''شرح الموطا'' فليراجعه من شاء.

(محدث ج:۸ ش:۷ رمضان ۱۳۵۹ھ/ نومبر ۱۹۴۰ء)

س : زید بیماری کی حالت میں جنبی ہو گیا اور پانی نقصان کرتا ہے تو ایسی حالت میں تیمم کر کے مسجد کے اندر نماز پڑھ سکتا ہے اور قرآن کی تلاوت اور امامت کر سکتا ہے یا نہیں؟

ج : بیمار کو جنابت کا غسل کرنے سے نقصان کا اندیشہ ہو، تو تیمم کرنا درست اور جائز ہے۔ اس تیمم سے مسجد میں نماز ادا کرنا اور قرآن کی تلاوت و امامت کرنا بلا شک وشبہ درست ہے۔ ''عن عمرو بن العاص قال: احتلمت فى ليلة باردة فى غزوة ذات السلاسل، فأشفقت أن اغتسل فأهلك، فتيممت ثم صليت بأصحابى الصبح، فذكروا ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم، فقال: ياعمرو صليت بأصحابك، وأنت جنب؟ فأخبرته بالذى منعنى من الإغتسال وقلت إنى سمعت الله يقول: ''لا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما''، فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقل شيئا '' (ابوداود(۱)'' وأم ابن عباس وهو متيمم '' (بخاری)(۲).

(محدث ج ۸ ش ۳ جمادی الاول ۱۳۵۹ھ/ جولائی ۱۹۴۰ء)

(۱) كتاب الطهارة باب اذا خاف الجنب البرد أيتمم؟ (۳۳٤) ۲۳۸/۱ (۲) كتاب التيمم باب الصعيد الطيب وضوء المسلم (۸۸/۱).

س : ایک شخص کومرض ہوگیا ہے بعد قضاء حاجت وہ بخوبی طہارت حاصل کرتا ہے پانی کے علاوہ مٹی وغیرہ سے بھی اپنا جسم مل کر پانی سے صاف کر لیتا ہے مگر پھر بھی بعض اوقات اس کا کپڑا اخراب نظر آتا ہے اور اس درمیان میں نماز بھی پڑھ لی ہوتی ہے تو کپڑا اخراب ہونے کی حالت میں مگر علم نہ ہونے کی حالت میں وہ اس کی نماز ہو جائے گی یا نہیں؟

عبدالصمد عفی عنہ

ج : جب سائل بیمار ہے اور بیماری کی وجہ سے یہ کیفیت ہے تو وہ معذور کے حکم میں ہے اور بصورت عذر لاعلمی میں اس نے نماز پڑھ لی تو نماز درست ہوگی' لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر حتی الامکان بہت احتیاط سے دیکھ بھال کر نماز شروع کرنی چاہیے ھذا ماعندی واللہ اعلم بالصواب.

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ الواقعہ بدھلی
۱۶/ر ذوقعدۃ ۱۳۵۸ھ

ج : جب مرض لاحق ہے اور اوس کی خبر نہیں کہ یہ نجاست کس وقت لگی، نماز درست ہے، اعادہ نماز نہیں، لیکن خوب احتیاط سے رہے۔ فقط واللہ اعلم

حررہ احمد اللہ غفرلہ
از مدرسہ زبیدیہ نواب گنج
دہلی مورخہ ۱۷/ر ذی قعدہ ۱۳۵۸ھ

س : مردار یا جھٹکا کی کھال کی خرید وفروخت جائز ہے یا نہیں؟

(محمد اسماعیل نوشہرہ پنواں ضلع امرتسر)

ج : دباغت سے پہلے خرید وفروخت ناجائز اور ممنوع ہے اور دباغت کے بعد جائز اور درست ہے "عن ابن عباس، قال : تصدق علی مولاۃ لمیمونۃ بشاۃ ، فماتت، فمربها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: هلا أخذتم إهابها ، فدبغتموه فانتفعتم به ، فقالوا: إنها ميتة ، فقال: إنما حرم أكلها" (مسلم وغیرہ)(۱).

(محدث ج:۹ ش:۸ ذی القعدۃ ۱۳۶۰ھ/ دسمبر ۱۹۴۱ء)

(۱)مسلم كتاب الحيض باب طهارة جلود الميتة بالدباغ (٣٦٣) ١/٢٧٧.

☆ حاجی صاحب نے علی گڑھ سے واپس آنے کے کچھ دن بعد آپ کا ایک رقعہ دکھلایا تھا جس میں آپ نے کسی بھی آبادی کے گندے پانی کو میکانی تحلیل وتصفیہ کے بعد دوبارہ پینے اور دوسری ضروریات میں استعمال کے بارے میں استفسار کیا ہے؟

اس بارے میں مختصراً یہ عرض ہے کہ آنحضرت ﷺ کے فضلات کے بارے میں تقریباً اصحاب مذاہب اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ طاہر ہیں بناء على ماروى ان عبدالله بن انربير شرب دم حجامة النبى ﷺ وام ايمن شربت بول النبى صلى الله عليه وسلم.

آپ کے علاوہ دوسرے انسانوں کے فضلات کی نجاست پر پوری امت کا اتفاق ہے اور اس کی نجاست اور خروج من القبل والدبر اس کی حرمت کی علت اور منع کا باعث ہے اور یہ نجاست فضلات کی کیمیاوی تحلیل اور تصفیہ سے ختم نہیں ہوتی۔ بنابریں میری ناقص رائے میں اس کا کسی حال میں بھی شرباً واکلاً استعمال درست نہیں ہے۔ إلا عند الإضطرار البشرعى هذا ماظهر لى والعلم عندالله تعالىٰ۔ آپ نے خود بھی اس سلسلہ میں غور وفکر ضرور کیا ہوگا۔ آپ جس نتیجے پر پہنچے ہوں اس سے مجھے بھی مطلع کرنے کی زحمت گوارا کریں۔

عبیداللہ رحمانی
۱۴۰۲/۳/۷ھ/۱۹۸۲/۱/۵ء
(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص: ۱۴۷-۱۴۸)

س : قال صاحب عون المعبود فى شرح حديث أم جحدر العامرية عن عائشة، من باب الإعادة من النجاسة تكون فى الثوب تحت قولها (فقبض): من سمع' (۲/ ۴۹-۵۰)، ولم يظهر لى وجه قول الشارح من سمع، فإن قبض من باب ضرب لا من سمع، كما فى قوله تعالى:" والله يقبض ويبسط" وقوله و"يقبض ما يمسكهن" وكما يظهر من كتب اللغة العربية، فالمسئول منكم أن تبينوا وجه الصواب.

ج : الظاهر أن قوله "من سمع" خطاء من الناسخ' والصواب من ضرب' ولا بعد فى كون ذلك من الأغلاط المطبعية التى لايكاد يسلم منها كتاب، ولو بالغ مصححه وناشره فى تصحيحه، وافرغ مجهوده فى تطهيره من الأغلاط' فربما تكون الاغلاط المطبعية أعظم وأهم وأعجب منه بمرات كثيرة' هذا وقد بقى فى الكتاب المذكور (وفق الله أهله أن يطبعوه ثانيا) أغلاط أخرى مطبعية' يمكن أن تستدرك' فتبلغ إلى ما بلغته فهرس الأغلاط الأولى' مع أنه لم يأل من عنى بطبعه جهدا فى تصحيحه .

(محدث دہلی ج:۱ش:۸،۳ جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ/ جولائی ۱۹۴۲ء)

☆ قرآن مجید کے بغیر وضو کے چھونا یا ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے، لیکن اگر شکم میں ریاح اور گیس کی شکایت ہو، اور روکنے کی وجہ سے درد ہونے لگتا ہو، تو ایسا شخص بلا وضو کے بھی دیکھ کر تلاوت کر سکتا ہے۔ کثرت ریاح اور گیس کے مریض شخص کو جو وضو باقی نہ رکھ سکتا ہو، اور بار بار اوس کو ریاح کے اخراج کی ضرورت پڑتی ہو۔ اوس کے حق میں بلا وضو کے قرآن مجید کا چھونا اور دیکھ کر تلاوت کرنا عذر کی وجہ سے مباح ہے اور حفظاً بغیر ہاتھ لگائے ہوئے قرآن کا پڑھنا مطلقا جائز ہے۔ الحزب المقبول تمہارے یہاں ہوگی اوس میں جو اوراد وظائف ہیں وہ کافی ہیں۔

عبید اللہ رحمانی ۱۱/۸/۱۹۷۹ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ مسوڑھوں سے یا پیشاب پائخانہ کے مقام کے علاوہ خون کے نکلنے سے، چاہے تھوڑا ہو یا زیادہ، وضو نہیں ٹوٹتا، اور نہ اس حالت میں نماز پڑھنے میں شرعاً کوئی قباحت و کراہت ہے۔ اس لیے کہ کسی صحیح اور معتبر حدیث سے پیشاب پائخانہ کے مقام، جس میں عورت کے آگے کی شرمگاہ بھی داخل ہے کے علاوہ بدن کے کسی بھی حصہ سے خون یا قے کے نکلنے سے، خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ، وضو کا ٹوٹنا ثابت نہیں۔

عبید اللہ رحمانی ۷/۱۲/۱۹۷۸ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆☆☆

کتاب المساجد

باب تعمیر المساجد

ج : درصورت مسئولہ مختصر تر یہ ہے کہ برابر ہے عمر یا بکر تعمیر مسجد کرے یا زاہد، بہر صورت تعمیر مسجد عندالشرع ہرگز درست نہیں، کیوں کہ اس زمین کا حصص مالک خالد ہے، بغیر اجازت اس کے ہرگز مسجد تعمیر نہیں ہوسکتی۔

اگر تعمیر کرادیں گے تو مغصوبہ ٹھہرے گی اور مغصوبہ کو بموجب روایت فقہ "ویجب ....فی مکان غصبه" الخ کذا فی کنز الدقائق وغیرہ من کتب الفقه والدر المختار.

زید وغیرہ واپس کریں تو فبہا ورنہ خالد اس تعمیر شدہ مسجد کے انہدام کرنے کا مجاز رکھتا ہے، اور اس بارہ میں خالد پر کسی قسم کا اختلاف نہیں آتا کہ اس نے مسجد کو مسمار کر ڈالا، کیوں کہ یہ تعمیر شدہ مسجد، مسجد ہی نہیں ہے کیوں کہ للہ مسجد غصب کی ہوئی جگہ پر عندالشرع حرام اور خبیث ہی تعمیر ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ عزوجل حرام کو متوجہ نہیں کرتا، طیب کو قبول کرتا ہے "إن الله طيب لايقبل إلا الطيب" (مسلم)(۱) اور نیز غصب کے نیمیں شاوعدے وعید شدید ہے:"من أخذ شبرا من الأرض ظلما، فإنه يطوقه يوم القيامة سبع أرضين" (رواه البخاري)(۲).

عبدالسلام مبارکپوری

س : ایک مسجد شکستہ حالت میں ہے اور اس میں جمعہ کی نماز کے لیے سب نمازیوں کو جگہ کی گنجائش نہیں ہے، اس لیے نئی مسجد تعمیر کرنے کا ارادہ ہے، مسجد کے اطراف میں اس کے متصل قبریں ہیں، قبریں بچوں اور بڑوں کی ہیں۔ پرانی بھی ہیں اور چند نئی، مسجد کے اطراف کی قبریں مدفون طریقہ پر مسجد کی عمارت میں شامل کی جائیں اور مسجد کو لوگوں کی ضرورت کے مطابق وسیع کیا جائے، تو دو طرف کی قبریں مسجد میں شامل کرنے سے مسجد کافی وسیع ہوسکتی ہے، ایک طرف کی قبریں شامل کر کے نیونکالنے سے چند پرانی قبریں کھودنا پڑیں گی

(۱) کتاب الزکاة باب قبول الصدقة من کسب طیب (۱۰۱۵)۲/۷۰۳.(۲) کتاب بدء الخلق باب ماجاء فی سبع أرضین ۳/۷۴، وکتاب المظالم باب اثم من ظلم شیئا من الارض ۲/۱۰۰.

جن کے آج کوئی ورثاء نظر نہیں آتے، مسجد کے کمپاؤنڈ میں اطراف کی قبروں کی جگہ چھوڑ کر دوسری کھلی جگہ ہے، مگر اس جگہ مسجد کی آمدنی کے لیے ایک عمارت تعمیر کرنے کا بعض لوگوں کا خیال ہے اس عمارت کو تجارتی کام میں لگا کر اس کے کرایہ کی آمدنی سے مسجد کو فائدہ حاصل ہوگا ،اس لیے مسجد کو مذکورہ بالا طریقہ سے وسیع کرنے کا خیال ہے، قبریں مدفون طریقہ سے مسجد میں شامل کی جائیں تو قبروں کے ورثاء ایسا کرنے پر راضی ہیں۔

قبروں پر مسجد بنانے کی شریعت سے ممانعت ہو تو سب لوگ اس خیال کو یک لخت ترک کر کے مسجد کی اس جگہ پر دو منزلہ عمارت تعمیر کرنے کی صورت پیش کرتے ہیں، مگر دو منزلہ عمارت ہونے سے بارش کی زیادتی کے سبب اوپر کی منزل کو نقصان پہنچے گا، اس لیے دو منزلہ مسجد کی تعمیر کے لیے چند لوگ ناراض ہیں، خدمت عالی میں استفتاء صرف یہ ہے کہ مسجد کے اطراف کی قبریں اس میں شامل کر کے مسجد تعمیر کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

قبروں کو شامل کر کے جو مسجد بنے گی اس میں نماز پڑھنے سے قبروں کو سجدہ ہوگا یا نہیں۔ قبرستان میں نماز پڑھنا اور قبروں پر پاؤں رکھنا شرعاً بڑا گناہ ہے تو کیا قبروں پر مسجد بننے سے قبروں کی بے حرمتی ہوگی؟

ج : مسلمانوں کے قبرستان میں جہاں مردے مدفون ہیں مسجد بنانا درست نہیں، نہ اور عمارت بنانا درست ہے، نہ قبروں کو اکھیڑنا درست ہے اس میں مومن میت کی بے حرمتی ہے، قبر پر نماز پڑھنا اور قبر کی طرف نماز پڑھنا درست نہیں۔

(۱) "قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا تجلسوا علی القبور ولا تصلوا إلیها، أو علیها "رواہ مسلم (۱).

(۲) "وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إن أولئک إذا کان فیهم الرجل الصالح، بنوا علی قبرہ مسجدا، اولئک شرار الخلق عند اللہ یوم القیامة" رواہ البخاری (۲).

(۳) وقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : "لعن اللہ الیهود والنصاریٰ، اتخذوا قبورا انبیاء هم مساجد" رواہ البخاری (۳).

قبر پر عمارت بنانا تعظیماً یا ضرورۃ دونوں صورت ناجائز ہے، امام بخاری رحمہ اللہ باب منعقد کرتے ہیں: "باب هل ینبش قبور مشرکی الجاهلیة"، "فتح الباری" (۱/۵۲۴) میں ہے: "أی دون غیرها من قبور الانبیاء واتباعهم لما فی ذلک من الاهانة لهم، بخلاف المشرکین فإنهم لا حرمة لهم" فقط واللہ أعلم وعلمه أتم.

حررہ احمد اللہ سلمہ غفرلہ از مدرسہ زبیدیہ نواب گنج، دہلی
مورخہ ۲۱ر جمادی الاول ۱۳۵۹ھ
الجواب صحیح عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسة دار الحدیث الرحمانیة

---

(۱) کتاب الجنائز باب النهی عن الجلوس علی القبر والصلاۃ علیه (۹۷۲) ۲/۶۶۸ (۳۰۲) کتاب الصلاۃ باب هل تنبش قبور مشرکی الجاهلیة ۱/۱۱۰.

س : ایک پرانی مسجد ہے جس کے ہر چہار طرف مسلمانوں کا پرانا قبرستان ہے۔ لوگ اس مسجد کو ہر طرف سے بڑھانا اور نئی تیار کرانا چاہتے ہیں۔ مسجد بڑھانے میں ہر طرف کی کچھ قبریں مسجد کے اندر آجائیں گی۔ کیا ایسی صورت میں مسجد بڑھا سکتے ہیں؟

ج : نہیں بڑھا سکتے کیوں کہ اگر قبروں کو اکھیڑ کر مسجد بڑھائی جائے تو مومن میت کی بے حرمتی ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے امام بخاریؒ اپنی صحیح (۱/۱۰۱) میں فرماتے ہیں: "باب هل ينبش قبور مشركي الجاهلية" قال الحافظ في الفتح (۱/۵۲۴): "اى دون غيرها من قبور الأنبياء وأتباعهم لما في ذلك من الإهانة لهم بخلاف المشركين فإنهم لا حرمة لهم" انتهى.

اور اگر بغیر اکھیڑے ہوئے قبروں کو اپنی اصلی حالت میں باقی رکھتے ہوئے مسجد بڑھائی جائے تو قبر پر نماز پڑھنا یا قبر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا لازم آئے گا۔ اور یہ بھی ناجائز ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ قبر پر تعظیماً عمارت بنانی یا ضرورت وحاجت کی وجہ سے، دونوں ناجائز ہیں۔ آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: "لاتجلسوا على القبور ولا تصلوا اليها او عليها" (مسلم) اور فرمایا "لعن الله اليهود والنصارى إتخذوا قبور أنبياء هم مساجدا (بخاری).

(محدث دہلی)

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ایک اہل قریہ نے چندہ جمع کر کے مسجد تعمیر کی، بعدہ مسجد ٹوٹ جانے کے، دوبارہ بستی والوں نے کچھ چندہ اور بیت المال کے روپیہ سے کچھ اینٹوں کی دیوار دے کر اس پر ٹین کا گھر بنایا۔

اب از روئے شریعت اس میں نماز جائز ہے یا نہیں؟ زید کہتا ہے کہ بیت المال کا روپیہ ادا کر دینے سے نماز جائز ہوگی۔ اور بکر کہتا ہے کہ جب تک مسجد توڑ کر از سر نو تعمیر نہ کی جائے، نماز جائز نہیں۔ کیوں کہ بناء فاسد ہے، قول اول کی بنا پر (یعنی زید کے قول سے) تفریق جماعت کا خطرہ ہے، اور بنا بر قول بکر اتحاد بین المسلمین مدنظر ہے؟ بینوا توجروا۔

المستفتی: أبو المحمود عبد النور حال مقیم پلاش باڑی
پوسٹ بنا کوڑی ضلع، دیناج پور

ج : اس مسجد میں نماز بلاشبہ جائز ہے، اس کو توڑنے اور منہدم کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بیت المال میں بالعموم چرم قربانی، فطرہ، زکوٰۃ، عشر کی رقم جمع رہتی ہے، جن علماء کے نزدیک مصارف زکوٰۃ "فی سبیل اللہ" عام ہے، جميع وجوه خير بما يعود نفعه الى المسلمين کو ان کے نزدیک فطرہ وزکوٰۃ وغیرہ تعمیر مسجد کی درست ہے، اور اس میں نماز پڑھنی بلا کراہت جائز ہے، جیسے اس کے علاوہ خالص چندہ کی رقم سے بنی ہوئی مسجد میں نماز درست وجائز ہے۔

اور جن کے نزدیک "فی سبیل اللہ" صرف جہاد کفار مراد ہے، ان کے نزدیک زکوٰۃ وعشر وفطرہ سے مسجد کی تعمیر جائز نہیں اور یہی حق وصواب ہے، لیکن ان کے نزدیک یہ جائز ہے کہ بیت المال کی ایک مد کی رقم سے قرض لے کر اس کے دوسرے مد کے مصارف میں (جب اس دوسری مد میں رقم موجود نہ ہو اور اس کے مستحق موجود ہوں اور انہیں خرچ کرنے کی ضرورت ہو) تو صرف کی جائے، جیسے زکوٰۃ کی رقم جزیہ کے مصارف میں۔

پس صورت مسئولہ میں چندہ کی رقم کے علاوہ بیت المال کی جو رقم تعمیر مسجد میں خرچ ہوئی ہے، وہ بیت المال سے قرض لینے کے حکم میں متصور ہوگی، اب مصلیان مسجد کو چاہیے کہ چندہ کر کے بیت المال میں اس قدر رقم داخل کر دیں، اور مسجد کو منہدم کر کے بیت المال کی رقم کو برباد نہ کریں ورنہ عنداللہ جواب دہ ہوں گے، زید کا قول ہے اس پر سب کو متفق ہونا چاہیے، بکر کا قول صحیح نہیں ہے اس کو بنائے اتفاق نہیں بنانا چاہیے۔

کتبہ عبیداللہ السبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

س : تمبا کو کی تجارت کے روپئے سے مسجد بنوانی اور اس میں نماز پڑھنی از شرع جائز ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو کیا مسجد کو منہدم کردی جائے؟ جواب مدلل اور محکم ہو۔

س : میرے نزدیک تمبا کو کی تجارت مکروہ اور ممنوع ہے، اس لیے اس کی تجارت سے حاصل شدہ روپیہ غیر طیب ہوگا۔ پس ایسی غیر طیب کمائی سے مسجد نہ تعمیر کرائی جائے۔ لیکن اگر لاعلمی اور مسئلہ سے ناواقفی کی وجہ سے ایسے غیر طیب روپے سے مسجد بنائی گئی ہو، یا اپنی تحقیق میں تمبا کو کے استعمال اور اس کی تجارت کے غیر مکروہ ہونے کی بناء پر، اس تجارت کی کمائی کو حلال وطیب سمجھ کر اس کمائی سے مسجد بنوائی گئی ہو۔ تو اس مسجد کے ڈھانے ومنہدم کرنے کی ضرورت نہیں، ایسی مسجد میں میرے نزدیک نماز جائز اور درست ہوگی نمازیوں کی نماز ہو جائے گی ہاں مسجد تعمیر کرانے والوں کو تعمیر مسجد کا ثواب نہیں ملے گا۔ ”لان اللہ طیب لا یقبل إلا الطیب“ (۱).

امور مندرجہ ذیل پر مکرر سہ مکرر غور کریں:

(۱) تمبا کو کی حرمت وکراہت پر علماء کا اتفاق نہیں، اگر ایک گروہ اس کو حرام وممنوع قرار دیتا ہے۔ تو دوسرا گروہ اس کو صرف مکروہ کہتا ہے اور اس سے اجتناب کو فقط اولیٰ قرار دیتا ہے۔ **والیہ ذھب شیخ مشائخنا العلامۃ سید الاتقیاء الحافظ عبداللہ الغازیفوری رحمہ اللہ تعالیٰ**، اور تیسرا گروہ بلا کراہت حلال جانتا ہے **وعلیہ أکثر علماء أھل الحدیث فی زماننا**، ان دونوں گروہوں کے نزدیک اس کی تجارت جائز اور اس کی آمدنی وکمائی حلال ہوگی جس سے تعمیر مسجد درست اور جائز بلکہ موجب ثواب وباعث اجر ہوگی اتنا شدید اختلاف ہو۔۔۔ مختلف فیہ کمائی سے تعمیر کردہ مسجد کا منہدم ومسمار کرا دینا بے محل تشدد ہے، کسی چیز کے بارے میں علماء کا اختلاف معاملہ کی نوعیت کو خفیف اور ہلکا کر دیتا ہے۔

عندالحنفیۃ بحری جانوروں میں صرف مچھلی کا کھانا حلال ہے باقی حرام وممنوع ومکروہ ہے اور دیگر دوسرے ائمہ کے نزدیک دوسرے حیوانات بحریہ بھی کھانے جائز ہیں اور ان کی تجارت بھی مباح اور درست ہے جس سے تعمیر مسجد وغیرہ درست ہے، لیکن علمائے حنفیہ ایسی کمائی سے تعمیر کردہ مسجد کے انہدام کا فتویٰ نہیں دیتے، امام اسحاق بن راہویہ کے نزدیک تسمیۃ عندالوضوء واجب ہے لیکن اگر کوئی شخص **عند الوضوء بسم اللہ علی وجہ التاویل** چھوڑ دے تو ان کے نزدیک وضو کافی ہو جائے گا، سورہ فاتحہ پڑھنی مقتدی پر فرض ہے لیکن

(۱) بخاری کتاب الزکاۃ باب الصدقۃ من کسب طیب ۱۱۳/۳، مسلم کتاب الزکاۃ باب قبول الصدقۃ من کسب طیب (۱۰۱۵) ۷۰۳/۲.

ہم حنفیہ کی نمازوں کو ان کے متاول ہونے کی وجہ سے باطل کہتے ہوئے ان کو تارک صلوٰۃ نہیں کہتے ، ولهذا أمثال ونظائر كثيرة لا تخفى لمن له ادنى تامل.

(۲) یہ کمائی رنڈی اور سودخواری کی کمائی سے بری نہیں ہے ، اور اگر رنڈی یا سودخوار یا ہیجڑا ، اجرت زنا یا سودی روپئے یا تخنث کی کمائی سے مسجد تعمیر کرا دیں تو اس میں نماز جائز ہے كما صرح به شيخ مشائخنا الحافظ العلامة الغازيفوری فی مجموعة فتاواه القلمية اور اس کے منہدم و مسمار کرنے کی ضرورت نہیں كما صرح به شيخ مشائخنا الامام السيد نذير حسين الدهلوی فی فتاواه المطبوعة ، پس تمباکو کی تجارت سے حاصل شدہ روپے سے تعمیر شدہ مسجد میں بھی نماز جائز ہوگی۔

(۳) ارشاد ہے: ”جعلت لی الأرض مسجدا وطهورا“ (۱) اس حدیث کا عموم چاہتا ہے مسجد محوث عنہ میں مسجد میں نماز جائز ہو ، بالخصوص جبکہ ایسی مسجد ان مقامات و مساجد میں داخل نہیں جن میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔ ”عن ابن عمر رضی الله عنها: أن النبی صلی الله علیه وسلم نهی أن یصلی فی سبعة مواطن: فی المزبلة والمجزرة والمقبرة وقارعة الطريق وفی الحمام وفی معاطن الابل وفوق ظهر بيت الله“ (ترمذی ابن ماجہ) (۲).

قال الشوكانی: ”واعلم أن القائلين بصحة الصلاة فی هذه المواطن أو فی أكثرها، تمسكوا فی المواطن التی صحت أحاديثها بأحاديث أينما أدركتك الصلوٰة فصل ونحوها ، وجعلوها قرينة قاضية بصحة تاويل القاضية بعدم الصحة، وقد عرفناك أن أحاديث النهی عن المقبرة والحمام ونحوها خاصة، فنبنی العامة عليها، وتمسكوا فی المواطن التی لم تصح أحاديثها بالقدح فيها لعدم التعبد بما لم يصح وكفاية البراءة الاصلية حتى يقوم دليل صحيح ينقل عنها بعد وروعموميات قاضية بأن كل موطن من مواطن الأرض مسجد تصح الصلاة فيه، وهذا متمسك صحيح لا بدمنه“ (نیل الاوطار ۲/۱۴۴) انتھی.

اس استدلال کی رو سے ثابت ہوا کہ مسجد متنازع فیہ ومحوث عنہ میں بوجہ اس کے کسی حدیث صحیح صریح سے ممنوع نہ ہونے کے نماز جائز ہے۔

(۴) ارض مغصوبہ میں تعمیر مسجد درست نہیں لیکن نماز اس میں جائز ہے ، ”الصلوٰة فی الأرض المغصوبة جائزة ولكن يعاقب بظلمه، فما كان بينه وبين العباد يعاقب، كذا فی ”مختار الفتاوی، قال ابويوسف: إذا غصب أرضا فبنى فيها مسجدا او حماما او حانوتا، فلا بأس بالصلوٰة فی المسجد“ (عالمگیری)، وفی شرح المنية للحلبی: ”بنی مسجدا فی أرض غصب لابأس بالصلوٰة فيه“، (ردالمحتار لابن عابدين الشامی).

قلت: فهكذا لا يجوز بناء المساجد بكسب التنباك وغيره من المفترات والمسكرات، لكن لوبنی

---

(۱) بخاری کتاب الصلاة باب قول النبی ﷺ جعلت لی الأرض مسجدا وطهورا ۱/۱۱۳ (۲) ترمذی کتاب الصلاة باب ماجاء فی كراهية مايصلى إليه وفيه (۳٤٦) ۲/۱۷۸ ،ابن ماجة كتاب المساجد باب المواضع التی تكره فيها الصلاة (۷٤٦) ۱/۲٤٦.

احد بذلک الکسب مسجدا، لا نقول ببطلان الصلوٰۃ فیه.

(۵) قبول بمعنی صحت یعنی: براءۃ ذمہ وسقوط ذمہ اور قبول بمعنی ترتب ثواب میں تلازم نہیں ہے۔ یعنی: براءۃ ذمہ ترتب ثواب کو مستلزم نہیں ہے **کما یدل علیه حدیث عدم قبول صلوٰۃ العبد الآبق** پس حدیث **"إن اللہ طیب لایقبل إلا الطیب"** کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پاکیزہ وحلال کمائی کو قبول کرتا ہے یعنی: جائز اور مباح کمائی سے تصدق اور وقف وخیرات پر ثواب عنایت فرماتا ہے، غیر حلال پر ثواب نہیں بخشتا۔ اس حدیث سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ غیر حلال کمائی سے خیرات صدقہ کرنے والے کو اس صدقہ کا ثواب نہیں ملے گا، غیر حلال کمائی سے صدقہ کرنے کی ممانعت نہیں ثابت ہوتی اور نہ ایسی کمائی سے خریدی ہوئی موقوفہ مسجد میں نماز کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

(۶) ایسی غیر طیب کمائی سے مسجد تعمیر کرنی مسجد بنانے والے کا اپنا فعل ہے، اس کا یہ فعل حدیث مذکور کی رو سے غیر صحیح وغیر مقبول ہو تو ہو، دیگر نمازیوں کا اپنا فعل یعنی **اداء صلوٰۃ فی المسجد المذکور** کیوں کر غیر مقبول وغیر صحیح ہوگا، جب کہ یہ دونوں فعل دو مختلف اشخاص کے ہیں۔ ارشاد ہے: **"ولا تزر وازرۃ وزر أخری"** (الانعام:۱۶۴)

(۷) مسجد دراصل وہ زمین ہے: جو مسجد کے نام سے بغرض حفاظت، چہار دیواری کے ذریعہ گھیر دی جاتی ہے، پس اگر زمین حلال وطیب کمائی سے خریدی جائے اور دیواریں وچھت وغیرہ غیر طیب سے بنائی جائیں، تو ایسی زمین (مسجد) میں اس کی دیواروں اور چھت کے غیر طیب کمائی سے تعمیر ہونے کے باعث نماز کیوں درست نہیں ہوگی؟ جب کہ زمین جو اصل مسجد ہے حلال کمائی سے خریدی گئی ہے، پس مسجد مبحوث عنہ کی زمین اگر تمبا کو کی تجارت کے علاوہ کسی اور حلال کمائی کی ہے تو اس میں تو نماز بلاشبہ جائز ہونی چاہیے۔

(۸) کسی معتبر شرعی دلیل سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ نفس جواز صلوٰۃ کے لیے محل صلوٰۃ کا طیب وحلال کمائی سے ہونا ضروری ہے۔ **هذا ماعندی واللہ اعلم بالصواب.**

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدهلی

س : زید سودی کاروبار کرتا ہے وہ اپنے یا کسی دوسرے گاؤں میں مسجد یا کنواں برائے رفاہ عام بنوانا چاہتا ہے، لیکن لوگ اس کی سود خوری کی وجہ سے انکار کرتے ہیں، زید کہتا ہے کہ: سودی کاروبار میں لگے ہوئے اور سودی روپیوں کے علاوہ، میرے پاس غیر سودی اور حلال کمائی کے روپئے بھی ہیں، جس سے مسجد یا کنواں بنواؤں گا، کیا زید کے قول کی تصدیق کی جائے، اور اس کو مسجد وغیرہ بنوانے کی اجازت دے دی جائے؟

(محمد مسلم رحمانی مالدہ)

ج : سود خوار زید اپنی حلال کمائی سے اور ان روپیوں سے جن کو اس نے سودی کاروبار میں نہیں لگا رکھا ہے مسجد وغیرہ بنوا سکتا ہے، اس میں بلاشبہ نماز جائز اور موجب ثواب ہوگی اور کنوئیں سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا۔ زید کی تصدیق یعنی اس کو اس قول میں سچا

سمجھنے میں سے کوئی مانع موجود نہیں ہے۔ کفار مکہ نے اپنی حلال کمائی سے خانۂ کعبہ تعمیر کیا تھا اور اب کوئی غیر مسلم تعمیر مسجد کو ثواب اور پن کا کام سمجھ کر حلال کمائی سے امداد کرنا چاہے تو اس کا قبول کرنا جائز ہوگا۔

(محدث دہلی: ج:۱ش:۵ رمضان ۱۳۶۵ھ/ اگست ۱۹۴۶ء)

س : مسجد میں محراب بنانا شرعاً درست ہے یا نہیں بعض لوگ اس کو خلاف سنت اور بدعت قرار دیتے ہیں؟

(ناظم انجمن جمعیۃ الاسلام جاتکلی، بنگال)

ج : مسجد میں محراب (مکان مخصوص مجوف) بنانے کی ممانعت والی حدیث طبرانی، بیہقی، ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے اور یہ حدیث مختلف طرق سے مروی ہونے کی وجہ سے حسن لغیرہ ہے۔ بعض روایات میں مطلقاً محراب سے منع کیا گیا ہے اور بعض میں نصاریٰ کے محاریب کے مشابہ محاریب سے منع کیا گیا ہے۔ مطلق روایتیں مقید پر محمول ہوں گی لہٰذا مکروہ وممنوع وہ محاریب ہوں گے جو نصاریٰ کے گرجوں کے محرابوں کے مشابہ ہوں تاکہ اہل کتاب کے ساتھ مشابہت نہ پیدا ہو۔ اب اگر ہماری مسجدوں کے محراب عیسائیوں کے محرابوں کے مشابہ ہیں تو ان کے مکروہ ہونے میں شبہ نہیں۔ میرے نزدیک ورع واحتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ مسجدوں میں محراب بنانے سے اجتناب کیا جائے۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ موجودہ محاریب عہد نبوی کے عیسائیوں کے محرابوں کے مشابہ ہوں۔ (تفصیل "الفتح الربانی من فتاویٰ العلامہ الشوکانی" ۲/۲۰۲ میں ملاحظہ کریں)۔

(محدث دہلی ج:۹ش:۱، ربیع الاول ۱۳۶۱ھ/ اپریل ۱۹۴۲ء)

س : مسلمانوں کے قبرستان میں کھیتی کرنی یا پرانی قبروں پر قلمی آم یا کوئی اور پھل دار درخت لگانا اور ان پھلوں اور گھاس کو نیلام کرکے ان کے پیسے مسجد میں صرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ (حاجی محمد ہرزک قلابہ بمبئی)

ج : نئے کی طرح پرانے قبرستان میں بھی کھیتی کرنی ناجائز ہے۔ "سئل القاضی الإمام شمس الائمة محمود الأوزجندی عن المقبرة فی القری، إذا اندرست ولم یبق فیها اثر الموتی، لا العظم ولاغیره، هل یجوز زرعها و استغلالها؟ قال: لاولها حکم المقبرة کذا فی المحیط، فلو کان فیها حشیش یحش ویرسل إلی الدواب، ولا یرسل الدواب فیها کذا فی البحر الرائق" (عالمگیری ۲/ ۵۰۸) پرانے قبرستان میں پھل دار درخت لگانے جائز ہیں اور پھل وغیرہ فروخت کرکے ان کی قیمت مسجد پر صرف کی جاسکتی ہے "سئل نجم الدین فی مقبرة فیها أشجار هل یجوز صرفها الی عمارة المسجد؟قال: نعم إن لم یکن وقفا علی وجه آخر" الخ (عالمگیری:۲/ ۵۰۹).

(محدث دہلی ج ۱۰، ش ۸ ذی القعدہ ۱۳۶۱ھ/ دسمبر ۱۹۴۲ء)

س : کیا مال زکوٰۃ کو مسجد کے کاموں میں خرچ کرسکتے ہیں؟ مثلاً: مال زکوٰۃ سے اس کے لیے جائیداد خریدنا، مسجد کی عمارت

بنانا یا امام ومؤذن کو تنخواہ یا انعام دینا یا روزہ داروں کو کھلانا جائز ہے؟

ج : زکوٰۃ کا مال مسجد کے کسی کام میں صرف کرنا جائز نہیں، نہ اس سے کسی کو اذان یا امامت کی اجرت یا انعام دینا جائز ہے، نہ مالدار روزہ داروں کو اس سے کھلانا جائز ہے۔

(محدث دہلی)

س : مسجد کے جاجم فرش دری چٹائی لوٹا؛ وراس کی مرمت وصفائی میں اور مسجد کے مؤذن یا میاں جی کی تنخواہ میں عشر یا زکوٰۃ کی رقم خرچ کی جاسکتی ہے یا نہیں؟

(عبدالرؤف رحمانی)

ج : مسجد کے لوٹے، رسی، بالٹی، چٹائی، دری، جاجم، فرش اور اس کی مرمت وصفائی یا تعمیر میں عشر اور زکوٰۃ (أوساخ الناس) کا خرچ کرنا درست نہیں۔ کیوں کہ مسجد اور اس کی ضروریات زکوٰہ کے مصارف منصوصہ میں داخل نہیں......"ولا یجوز صرف الزکوٰۃ ، إلی غیر من ذکر اللہ تعالی من بناء المساجد والقناطر والسقایات واصلاح الطرقات وسدالبثوق وتکفین الموتی والتوسعة علی الأضیاف، وغیر ذلک من القرب التی لم یذکرھا اللہ تعالیٰ، وقال انس والحسن: ما اعطیت فی الجسور والطرق فھی صدقة ماضیة، والأول أصح لقوله سبحانه وتعالیٰ "إنما الصدقات للفقراء والمساکین" وإنما للحصر والأثبات تثبت المذکور وتنفی ماعداہ" (المغنی ۴/۱۲۵)

مؤذن مسجد اور میاں جی کی گزر اوقات کا کوئی دوسرا ذریعہ نہیں ہے اور وہ محتاج وضرورت مند ہیں، تو زکوٰۃ کا مصرف ہونے کی حیثیت سے عشر وزکوٰۃ سے معین یا غیر معین مقدار کے ذریعہ ماہ بماہ ان کی امداد کی جاسکتی ہے۔

(محدث دہلی)

س : صدقہ فطر اور قربانی کے چمڑے یا زکوٰۃ کا مال مسجد پر خرچ کر سکتے ہیں یا نہیں؟ مثلاً لیپنا تھوپنا یا اس میں روشنی کرنا یا اطراف مسجد کی دیواروں کی مرمت کرنا وغیرہ؟۔

(عبدالرحیم مدرس وپیش امام مسجد اہل حدیث ہرسیاہی)

ج : چرم قربانی کی قیمت اور صدقہ فطر مسجد کی تعمیر یا اس کی اصلاح ومرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ چرم قربانی کا مصرف فقراء ومساکین ہیں (بخاری وغیرہ) البتہ قربانی کرنے والا چمڑے سے بغیر فروخت کیے ہوئے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ صدقہ فطر اور زکوٰۃ کے مصارف ایک ہیں جو قرآن کریم کی آیت نمبر: ۶۰ سورہ توبہ میں بالتفصیل مذکور ہیں اور مسجد، زکوٰۃ کے مصارف ثمانیہ میں سے نہیں ہے۔

(محدث دہلی ج ۸ ش ۱۲، ربیع الأول ۱۳۶۰ھ / اپریل ۱۹۴۲ء)

س : ہمارے یہاں دو محلے کے لوگ جو سب کے سب اہل حدیث ہیں جمعہ اور نماز پنجگانہ ایک مسجد میں ادا کرتے تھے،

مگر جس محلہ میں مسجد نہیں تھی وہاں کے رہنے والے مسجد مذکور سے دور ہونے کے باعث نماز با جماعت میں بہت سست تھے، تو سب کے مشورہ سے یہ طے ہوا کہ اس محلہ میں پنجگانہ نماز کے لیے ایک مسجد بنا دی جائے تا کہ اس محلہ کے سب لوگ جماعت سے نماز ادا کریں۔ چنانچہ مسجد تیار کر لی گئی جس کو بنے ہوئے دس برس ہو گئے۔ بعد میں چند دینی اور دنیاوی امور میں اختلاف کی وجہ سے اس نئی مسجد میں جمعہ بھی ایک سال سے شروع ہو گیا ہے۔ اس سال رمضان شریف میں جدید مسجد والوں کی طرف سے ایک شخص نے دونوں محلوں کے لوگوں کی دعوت کی۔ تو ایک مولوی صاحب نے یہ فتویٰ دیا کہ اس دعوت کا قبول جائز نہیں اور اس جدید مسجد میں نماز پڑھنی بھی جائز نہیں کیوں کہ ان لوگوں نے جمعہ علاحدہ کر لیا ہے، پس کیا ان مولوی صاحب کا یہ فتویٰ درست ہے؟

ج : اس نئی مسجد میں بلاشک وشبہ نماز پڑھنی جائز ہے کیوں کہ یہ مسجد ضرار کے حکم میں نہیں ہے۔ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں مقام قبا میں جو مسجد منافقین نے بنائی تھی، اس میں مسجد بنانے کی نیت تھی ہی نہیں۔ اس لیے کہ ان کے اعتقاد میں مسجد بنانا تقرب الٰہی کا موجب نہیں تھا، بخلاف صورت مسئولہ کے کہ یہاں بنانے والوں نے مسجد کی تعمیر کو موجب تقرب سمجھ کر بنایا ہے اور اللہ تعالیٰ سے اجر وثواب کی امید رکھتے ہیں۔ پس اس مسجد کو مسجد ضرار پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اور اس میں نماز نا جائز ہونے کا فتویٰ درست نہیں۔ البتہ محض دنیاوی امور میں یا ایسے دینی امور میں اختلاف کی وجہ سے جس میں شرعاً اختلاف کی گنجائش نہیں ہے جمعہ الگ نہیں کرنا چاہیے، جو لوگ ایسا کرتے ہیں وہ تفریق بین المومنین کے مرتکب ہیں۔ بنا بریں ان کی دعوت نہ قبول کرنے میں کچھ حرج نہیں بلکہ رد کر دینا یقینی ہے۔

(محدث دہلی ج:۱۰ ش:۱، ربیع الآخر ۱۳۶۱ھ/ مئی ۱۹۴۲ء)

س : یہاں چند بیگھے زمین وقف ہے، اس کی آمدنی کو لوگ حسب مرضی جہاں چاہتے ہیں خرچ کرتے ہیں۔ وہاں بعض ایسی مسجدیں ہیں جن کے لیے چھت اور فرش اور کنواں وغیرہ کی سخت ضرورت ہے۔ کیا اس کی آمدنی سے مسجد کی چھت کنواں وغیرہ بنوا سکتے ہیں؟ اور قرآن شریف، احادیث وشروحات وتفاسیر عوام کے فائدے کے لیے خرید سکتے ہیں؟ یا اس کو مدرسین کی تنخواہ وطلباء کی امداد میں صرف کر سکتے ہیں یا راستہ میں پل کی تعمیر یا اس کی مرمت کرا سکتے ہیں اور کیا اس زمین کو بیچ کر قیمت سے مسجد تعمیر کی جا سکتی ہے؟

اسی طرح زکوۃ وفطرہ، عشر آج کل کہاں خرچ کیا جائے؟ کیوں کہ مشکل سے اس کے مصارف ثمانیہ میں سے ایک دو ملتے ہیں اس مال سے مسجد کی مرمت اور مدرسین وطلباء کی امداد کی جا سکتی ہے یا نہیں؟

ج : اگر اس زمین کے وقف کرنے والے نے بوقت وقف اس زمین موقوفہ کی آمدنی کے متعلق یہ تصریح اور تعیین کر دی تھی کہ فلاں فلاں جگہ خرچ کی جایا کرے، تو اس کی شرط اور تصریح کی رعایت ضروری اور لازم ہے۔ یعنی: اس کی آمدنی کی معین کردہ جگہوں کے علاوہ کسی اور جگہ نہ خرچ کی جائے۔ اور اگر تصرف کی تعیین نہیں کی تھی صرف اتنا کہہ دیا تھا کہ اس کو نیک کاموں میں خرچ کیا جائے تو اس صورت میں اس کی آمدنی کو مسجد اور کنواں اور پل کی تعمیر اور مدرسین اور طلباء کے وظائف اور عوام کے فائدے کے لیے کتب دینیہ کی خرید پر خرچ کیا جا سکتا ہے بصورت تعیین مصرف واقف کی شرط اور تصریح کی مخالفت جائز نہیں، کما فی المغنی.

اس موقوفہ زمین کو فروخت کرنا جائز نہیں۔ **إلا إذا تعطلت وجوہ منافعها** آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وقف عمر کے متعلق فرمایا "لایبـــاع" الخ (۱) عشر و زکوٰۃ کے مصارف قرآن میں منصوص ہیں جن میں سے اس زمانہ میں بھی ہندوستان کے اندر کئی مصرف پائے جاتے ہیں فقرا، مساکین، عاملین علیھا (بشرطیکہ کسی صحیح نظام کے ماتحت سردار کے حکم سے جمع اور وصول کرنے والے موجود ہوں) **مؤلفة القلوب**، غارمین، ابن السبیل موجود ہیں۔ تعجب ہے آپ کو یہ کھلے ہوئے مصارف نظر نہیں آتے۔ زکوٰۃ کا جواُوساخ الناس ہے مسجد کی تعمیر اور مرمت پر خرچ کرنا قطعاً ناجائز ہے، میرے نزدیک مدارس دینیہ اور ان کے مدرسین کو **فی سبیل اللہ** یا **العاملین** کے اندر داخل ہونے میں کلام وتردد ہے۔ غریب طلباء پر ان کی مسکنت وغربت کی وجہ سے عشر، زکوٰۃ، صدقہ فطر، چرم قربانی کی رقوم خرچ کرنی بلاشبہ جائز ہے۔

(مصباح بستی)

س : بفضلہ تعالیٰ ہمارے یہاں نئی مسجد زیر تعمیر ہے، اس کے لیے ہم صرف مسلمانوں سے چندہ فراہم کر رہے ہیں۔ غیر مسلم ہندو مشرک سے ہم چندہ نہیں لیتے ہمارا خیال ہے کہ ہندوؤں سے چندہ لے کر خانۂ خدا تعمیر کرنا اسلام میں ہرگز جائز نہیں، کیوں کہ وہ "**إنما المشركون نجس**" کے مصداق ہیں۔ ایک مشرک ہندو بلیلہ کنٹراکٹر نے تعمیر مسجد فنڈ میں اپنے بیوپار میں سے مبلغ پچیس روپیہ کی رقم لا کر دی ہے اور وہ مصر ہے کہ یہ رقم مسجد فنڈ میں جمع کر کے اسے رسید دی جائے۔ ہم نے اسے رسید نہ دیتے ہوئے اس مسئلہ کا جواب علمائے کرام سے طلب کر کے جواب ملنے تک بطور امانت رکھی ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ رقم تعمیر مسجد کے کام میں لے کر اسے رسید ہم دے سکتے ہیں یا نہیں؟ اگر مسجد فنڈ میں لینا جائز ہے تو کیا مسجد کے متعلق دوسرے مدوں میں جو عبادت گاہ سے تعلق نہ رکھتے ہوں مثلاً مسجد کے کمپاؤنڈ کا حصار، باغیچہ، حوض یا نمازیوں کی رفع حاجت کے لیے بیت الخلاء کی تعمیر، مسافر خانہ وغیرہ میں خرچ کر سکتے ہیں اگر نہیں خرچ کر سکتے تو مسجد کے متعلق بیت الخلاء کی تعمیر میں رقم خرچ کرنا جائز ہے؟

ج: اگر یہ ہندو کنٹراکٹر مسجد بنانے یا اس کی تعمیر میں چندہ سے امداد کرنے کو کارِ ثواب سمجھ کر امداد کرنا چاہتا ہے، تو جائز بیوپار سے حاصل شدہ کمائی میں اس کی یہ رقم مسجد فنڈ میں لی جا سکتی ہے ورنہ نہیں۔ پہلی صورت میں اگر اس سے چندہ لینا یا چندہ لے کر رسید دینا کسی اسلامی مصلحت کے خلاف ہو تو نہ لی جائے **كذا في كتاب الوصايا من "الهداية"** مشرکین مکہ سے تعمیر بیت اللہ کو کارِ ثواب سمجھ کر حلال کمائی سے اس کی تعمیر کرائی تھی، اور آنحضرت ﷺ نے ان کی اس تعمیر سے نہ خود تعرض فرمایا، اور نہ آئندہ کسی کو تعرض کرنے کی طرف اشارہ فرمایا۔

عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدھلی

(۱) البخاری: کتاب الشروط، باب الشروط فی الوقف ۱۸۵/۳ ومسلم: کتاب الوصیة، باب الوقف (۱۶۳۲) ۱۲۵۵/۳.

☆ ۱۶/مارچ ۱۹۸۱ء کے مرقومہ خط میں آپ نے دو نئے سوال کئے ہیں۔ایک قبروں کو منہدم کر کے ان پر مکانات تعمیر کرنے اور انہیں کرائے پر اٹھائے جانے یا فروخت کئے جانے کے بارے میں ہے اور دوسرا کسی مسجد کی پہلی تعمیر بدل کر اس جگہ مسجد کی نئی تعمیر کے وقت اس کے مفاد کے لیے دکانیں بنوائے جانے کے بارے میں ہے۔

(۱) پہلے مسئلہ کے متعلق یہ عرض ہے کہ اگر یہ پرانا قبرستان ایسی جگہ پر ہے جہاں قریب میں کوئی مسلم آبادی نہیں ہے، اور قبرستان کے بہت سے حصے پر غیر مسلموں نے قبضہ کر کے مکانات بنوالیے ہیں اور بقیہ کے متعلق بھی یہی اندیشہ ہے، تو پہلے کوشش اس بات کی کرنی چاہیے کہ پورا قبرستان واگزار کرا کر چہار دیواری کے ذریعہ محفوظ کر دیا جائے۔اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو پھر وہاں پر مکانات بنوا کر ان مکانات کو فروخت کر دیا جائے یا انہیں کرایہ پر اٹھا دیا جائے، اور حاصل شدہ کرایہ یا فروخت سے حاصل شدہ قیمت دوسرے قبرستانوں کی حفاظت اور دیکھ بھال اور مرمت پر خرچ کی جائے۔

حنابلہ کے نزدیک جب موقوفہ جائداد معطل ہو جائے یعنی: اس سے منفعت مقصودہ حاصل نہ ہو سکے، بلکہ بعض جائداد ہی کے ضیاع کا اندیشہ ہو، تو اس جائداد کو فروخت کر دینا اور حاصل شدہ قیمت سے دوسری جگہ مطلوبہ جائداد خرید لینا یا دوسرے اوقاف کی ضروریات میں اس کو خرچ کرنا جائز ہے۔اس سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ایک ارشاد بابت نقل بیت المال نقل کیا جاتا ہے۔(ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہ)

(۲) دوسرے مسئلہ کے متعلق یہ عرض ہے کہ مسجد کی پہلی تعمیر موقوفہ زمین کے جتنے حصہ پر ہو چکی ہے، اس میں سے کچھ حصہ مسجد کی نئی تعمیر کے وقت مسجد کے مفاد کے لیے دوکانیں بنوانے کے لیے علیحدہ کرنا ٹھیک نہیں ہے۔البتہ پہلی تعمیر میں جس جگہ وضوخانہ، غسل خانہ، پیشاب خانہ وغیرہ تعمیر ہوا ہے، مسجد کی نئی تعمیر کے وقت ان جگہوں کے نیچے یا اوپر دوکانیں اور کرایہ کے مکان بنوائے جا سکتے ہیں، اس سلسلہ میں اس وقت کسی کتاب کا حوالہ یا اس کی عبارت نقل کرنے سے قاصر ہوں۔

عبیداللہ الرحمانی

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۱۴۶/۱۴۷)

س: ایک مقام پر پہلے عیدگاہ تھی، اب اس کے متصل ہی نئی عیدگاہ بن گئی ہے اور اس میں عیدین کی نماز ہو رہی ہے۔پرانی عیدگاہ اب گندگی وغلاظت کا ڈھیر بن گئی ہے، اور نازیبا حرکات کے لئے استعمال کی جانے لگی ہے۔پرانی عیدگاہ کے منتظمین اس جگہ دینی مدرسہ قائم کرنا چاہتے ہیں۔کیا اس پرانی عیدگاہ اور اس سے متصل عیدگاہ کی موقوفہ زمین پر مسجد، مدرسہ، دارالاقامہ اور تعلیمی وتدریسی ضروریات پوری کرنے کے لئے کرایہ کی دوکانوں کا بنانا جائز ہے؟ کیا مجلس انتظامیہ جو وقف بورڈ سے منظور شدہ ہے اور جس کے انتظام میں یہ پرانی عیدگاہ ہے، مدرسہ کے قیام اور اس کے لئے ضروری تعمیرات کا حق رکھتی ہے؟ شریعت مطہرہ کی روشنی میں جواب سے سرفراز فرمائیں۔

السائل: مرزا ماجد بیگ علی گڑھ

ج: نئی عیدگاہ بن جانے کے پرانی عیدگاہ جو بالکلیہ متروک ہو چکی ہے اور وہاں گندگی وغلاظت اور نازیبا حرکات ہونے لگی ہیں،

اس کے چبوترہ پر جہاں عیدین کی نماز ہوا کرتی تھی مسجد کا تعمیر کرنا، اور اس چبوترہ کے تین جانب جو عیدگاہ کی موقوفہ زمین کا ایک حصہ ہے اس میں مدرسہ کا اور طلبہ کے لئے دار الاقامہ کا، نیز مدرسہ کے لئے کتب خانہ ودیگر ضروری عمارات کا بنوانا بلاشبہ شرعاً جائز اور درست ہے، پرانی عیدگاہ کی منتظمہ کمیٹی جو وقف بورڈ کی طرف سے منظور شدہ اور اس کی مقرر کردہ ہے، اس کو پرانی عیدگاہ کی موقوفہ زمین میں مذکورہ تعمیرات کا پورا حق ہے، البتہ وہاں پر کرایہ کی دوکانوں کا تعمیر کرانا اور کرایہ پر اٹھانا نامناسب اور خلاف مصلحت ہے، کسی بھی درسگاہ کے قریب ہوٹل اور دوکانوں کا ہونا اس کا طلبہ پر اچھا اثر نہیں پڑتا، مدرسہ کو عام آدمی بالخصوص بازار اور ہوٹل وغیرہ سے الگ کچھ دور ہونا چاہیے، تجربہ اور مشاہدہ سے یہی ثابت ہے۔

پرانی عیدگاہ کی زمین پر مذکورہ تصرفات کے جواز کے لئے درج ذیل عبارات بغور ملاحظہ کی جائیں:

”إن الوقف إذا خرب وتعطلت منافعه، كدار انهدمت أو أرض خربت، وعادت مواتا، ولم تمكن عمارتها، أو مسجدا انتقل أهل القرية عنه، وصار في موضع لا يصلى فيه، أو ضاق بأهله، ولم يمكن توسيعه في موضعه، أو تشعب جميعه فلم تمكن عمارته ولا عمارة بعضه، إلا ببيع بعضه، جاز بيع بعضه لتعمربه بقيته، وإن لم يمكن الانتفاع بشي منه، بيع جميعه، قال أحمد (بن حنبل) في رواية صالح: يحول السجد خوفا من اللصوص، وإذا كان موضعه قذرا، قال القاضي: يعني إذا كان ذلك يمنع من الصلاة فيه، ونص على جواز بيع عرصته في رواية عبدالله (بن احمد).

قال أبو بكر: وبالقول الأول أقول، لإجماعهم على جواز بيع الفرس الحبيس، يعني: الموقوفة على الغزو، إذا كبرت فلم تصلح للغزو، وأمكن الانتفاع بها في شئي آخر، مثل أن تدور في الرحي، أو يحمل عليها تراب، أو تكون الرغبة في نتاجها، أو حصانا يتخذ للطراق، فإنه يجوز بيعها ويشترى بثمنها ما يصلح للغزو، نص عليه أحمد.

قال ابن قدامة: ”يدل على ما قال أحمد ما روى أن عمر رضي الله عنه كتب إلى سعد، لما بلغه أنه قد نقب بيت المال الذي بالكوفة، انقل المسجد الذي بالتمارين، واجعل بيت المال في قبلة المسجد، فإنه لن يزال في المسجد مصل، وكان هذا بمشهد من الصحابة ولم يظهر خلافه، فكان إجماعا، ولأن فيما ذكرناه استبقاء الوقف بمعناه عند تعذر ابقائه بصورته، فوجب ذلك“.

(المغنی لابن قدامۃ ۸/۲۲۱۔۲۲۲ باختصار وتصرف یسیر)

ابن قدامہ مقدسی کی مذکورہ عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد اور حنابلہ کے نزدیک مسجد کا، یا کسی بھی موقوفہ زمین کا ان کی بیاد

کردہ صورتوں میں فروخت کرنا، اور حاصل شدہ قیمت کا بدل کے طور پر کسی دوسرے دینی کام میں صرف کرنا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فرمان کی روشنی میں جائز اور درست ہے، تو سوال میں مذکور پرانی عیدگاہ کی زمین پر مسجد اور دینی مدرسہ کا بنانا اور مدرسہ کی ضروریات کے لئے مطلوبہ عمارات کا بنوانا بدرجہ اولی جائز ہوگا۔ خلافا لمالک والشافعي ومحمد بن الحسن، والراجح عندنا قول الامام احمد رحمه الله .هذا ما ظهر لي والعلم عند الله.

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
۱۴۱۰/۱/۴ھ / ۱۹۹۰/۷/۲۷م
(سہ ماہی افکار عالیہ مؤ ناتھ بھنجن
ج:۴،ش:۴ رمضان تا ذی القعدہ ۱۴۲۸ھ/ اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۷ء)

س: قرآن مجید میں سورہ توبہ کی ۱۷ویں اور ۱۸ویں آیات میں، مساجد کی دیکھ بھال کے سلسلے میں صریح حکم صادر ہے، فقہاء شافعی مسجد کی تعمیر ومرمت کے لئے کافروں سے چندہ لینا درست بتاتے ہیں۔ جبکہ حنفی فقہاء کے نزدیک یہ ناجائز ہے، البتہ اگر کوئی غیر مسلم کسی مسلم کو چندہ دے اور وہ مسلم مسجد کے لئے دے دے، تو ایسی صورت میں حنفی فقہاء کے نزدیک یہ ناجائز ہے، بشرطیکہ وہ پیسہ حرام کمائی کا نہ ہو۔ بعض مفسرین اس کے جواز کے لئے حدیث رسول: "ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر" کو پیش کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ آج کے حالات کے پیش نظر مسجد کی تعمیر میں کافروں سے مالی تعاون لینا جائز ہے یا نہیں؟

السائل: زین العابدین مدراس

ج: کسی غیر مسلم کے خواہ وہ ہندو ہو یا عیسائی یا یہودی، مسجد سے تعلق رکھنے کی صورتیں دو ہو سکتی ہیں:

۱۔ مسجد کی تعمیر میں مالی تعاون کا تعلق۔

۲۔ مسجد کی تولیت، خدمت، مجاوری، آبادکاری اور نگرانی۔

پہلی صورت کے دو طریقے ہو سکتے ہیں:

ایک: یہ کہ مسلمان مسجد کی تعمیر میں غیر مسلم کا مالی تعاون حاصل کرنے کے لئے خود ان کے یہاں جائیں، اور ان سے تعاون کی درخواست کریں اور اس کے لئے ان کے سامنے ہاتھ پھیلائیں۔ یہ طریقہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اپنی عبادت گاہ (مسجد) کی تعمیر میں ان کی مالی امداد حاصل کرنے کے لئے جانا اور چندہ وصول کرنا، اسلامی غیرت کے بالکل منافی ہے۔

دوسرا طریقہ: یہ ہے کہ غیر مسلم بغیر ہماری درخواست اور خواہش ظاہر کرنے کے از خود مالی تعاون پیش کرے، یا مسجد بنوا کر ہمارے

(۱) كتاب الحج، باب نقص الكعبة (۱۳۳۳) ۲/ ۹۶۸.

حوالے کر کے ہماری تولیت میں دے دے۔ ایسی حالت میں مالی تعاون قبول کرنا اور مسجد کی تعمیر میں اس کا صرف کرنا بلاشبہ ہمارے نزدیک جائز اور مباح ہے، اس میں ہمارے نزدیک شرعا کوئی قباحت نہیں ہے، لیکن اس طریقہ پر عمل کرنے کے لئے دو شرطیں ضروری ہیں:

پہلی: یہ کہ اس پیش کردہ مالی تعاون کی رقم بالکل حلال کمائی کی ہو، حرام کمائی مثلا: جوا، شراب، سود وغیرہ کی نہ ہو۔ اور اس کی پیش کردہ مالی اعانت کے متعلق ہم کو پورا یقین واطمینان ہو کہ وہ صرف حلال کمائی ہی کی ہے۔"

دوسری شرط: یہ ہے کہ آئندہ غیر مسلم کی طرف سے مسجد کے معاملہ میں "قانونا اور رواجا" دخل دینے کا احتمال اور گنجائش نہ ہو، لیکن ہندوستان میں جیسے کچھ حالات ہوتے جارہے ہیں، ان کے پیش نظر ان دونوں شرطوں کے پوری ہونے کے باوجود، ان کی مالی پیش کش قبول کرنا مصلحت کے خلاف ہے۔

مسجد کی تعمیر کے سلسلہ میں ان کے تعاون مالی کی پیش کش قبول کرنے کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ قریش مکہ نے کعبہ کی تعمیر اپنی حلال وپاکیزہ کمائی سے کرائی تھی، جسے آں حضرت ﷺ نے باقی رکھا، اور اس کا طواف کیا اور اس میں نماز ادا کی، اس سے بڑھ کر صورت مذکورہ کے جواز کی کوئی دلیل نہیں ہوسکتی، اس بارے میں ائمہ اربعہ یا کسی اور امام کی فقہ اور فتوی دیکھنے کی قطعا کوئی ضرورت نہیں ہے۔

کسی غیر مسلم کے لئے مسجد سے تعلق بصورت تولیت یا مجاوری وخدمت وآبادکاری قطعا درست اور جائز نہیں ہے، ان کو ہرگز یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ ہماری مسجد کے ساتھ تولیت اور اس کی مجاوری وآبادکاری وخدمت کا حق جتائیں، یا کسی طرح یہ حق حاصل کرنے کی کوشش کریں، سورہ توبہ، میں صاف اور صریح ارشاد ہے:

"ما كان للمشركين ان يعمروا مساجدالله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفى النلر هم خالدون ○ إنما يعمرمساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين"۔

اس آیت میں عمارت مسجد سے مراد: اس کی تولیت اور آبادکاری اور مجاوری وخدمت وغیرہ ہے، مسجد تعمیر کرانا یا اس کی تعمیر میں مالی تعاون پیش کرنے کے ذریعہ حصہ لینا مراد نہیں۔

ہذا ما ظہر لی والعلم عند اللہ
املاہ عبید اللہ رحمانی المبارکفوری
۱۴۱۳/۱/۲۵ھ
(سہ ماہی افکار عالیہ مئوناتھ بھنجن ج:۴، ش:۴
رمضان تا ذی القعدہ ۱۴۲۸ھ/ اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۷ء)

باب اوقاف المساجد

س : بستی جگت پور میں ایک مسجد ہے جس کے لیے کوئی وقف زمین نہیں اور وہ مسجد جس زمین پر بنائی گئی ہے اس کے بعض حصہ کی مالک ایک عورت ہے جو کہ اپنے حصہ کو وقف کرنے پر راضی نہیں ہوتی۔ بعدازاں وہ تمام زمین نیلام ہوگئی اور جماعت کے لوگوں نے ایک نئی مسجد دوسری زمین پر بنالی ہے، جس میں جماعت کے تقریباً تمام مسلمان نماز پڑھتے ہیں سوائے چند افراد کے اور وہ چند افراد مسجد قدیم میں نماز پڑھتے ہیں۔ اب بتلایئے کس مسجد میں شرعاً نماز درست ہوگی؟ بینوا بالدلیل وتوجروا عنداالجلیل...... السائل: محمد حسین ضلع تریورہ۔

ج : واضح ہو کہ کوئی زمین مسجد کا حکم نہیں پاسکتی جب تک اس کو اس کا مالک وقف نہ کردے اور اس سے مالک زمین کا تعلق اٹھ نہ جائے اور اس کا کوئی حق اس میں باقی نہ رہے۔ اور چوں کہ بستی جگت پور کی مسجد کی زمین کی ایک حصہ دار عورت اپنے حصہ کو وقف کرنے پر راضی نہیں ہے، اس لیے یہ مسجد شرعاً مسجد کے حکم میں نہیں قرار دی جائے گی، لیکن اگر اس عورت نے اور حصہ داروں کی طرح بغیر وقف کیے ہوئے لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دے دی ہے تو اس میں بلا کراہت نماز جائز ہے۔

دوسری نئی مسجد کی زمین اگر موقوفہ ہے تو بلاشبہ وہ مسجد شرعاً ہمیشہ کے لیے مسجد ہوگئی جس کی بیع وشراء جائز نہیں۔ اگر ایسی مسجد منہدم بھی ہوجائے اور اس کا نام ونشان بھی باقی نہ رہے تب بھی اس کی زمین ہمیشہ کے لیے مسجد ہی رہتی ہے اور کبھی بھی وقف کرنے والے یا اس کے وارثوں کی ملکیت میں نہیں آتی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیہ بدھلی
۲۷؍جون ۱۹۴۱ء

س : مسجد کا روپیہ مسجد کے علاوہ مدرسہ یا سڑک بنانے میں صرف کرنا یا کسی کو قرض دینا جائز ہے یا نہیں؟
(حاجی محمد ہرزک، قلابہ بمبئی)

ج : مسجد کا وہ روپیہ جس کو مسجد کی تعمیر یا مرمت یا مؤذن وخدام کی تنخواہ یا فرش وروشنی وغیرہ جیسے امور کے لیے دینے والے کی طرف سے مخصوص نہ کیا گیا ہو، بلکہ بغیر تعیین جہت اور مصرف کے مسجد پر وقف کردیا گیا یا دے دیا گیا ہو اور جو اس مسجد کی ضروریات سے فاضل اور زائد ہو اس مسجد کے علاوہ دوسری مسجد یا مدرسہ یا ایسے نیک کاموں پر خرچ کرسکتے ہیں۔ جن سے اعلاء کلمۃ اللہ اور اسلام کی تبلیغ ہوتی ہو۔ ''عن عائشة قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لولا أن قومك حديثوا عهد بجاهلية

أو كفر' لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها بالأرض، ولأدخلت فيها من الحجر"(مسلم).

کنز کعبہ سے مراد وہ اموال ہیں جو زائرین، خانۂ کعبہ کی نذر کیا کرتے تھے۔ آنحضرت ﷺ نے جب دیکھا کہ یہ خزانہ بیت اللہ کی ضرورت سے زیادہ ہے تو فی سبیل اللہ خرچ کرنے کا ارادہ ظاہر فرمایا، لیکن عذر اور مصلحت مذکور فی الحدیث کی وجہ سے اس ارادہ کو پورا نہیں فرمایا۔ مسجد کا ایسا روپیہ دیانت داروں کو باضابطہ قرض بھی دے سکتے ہیں، سڑک اور پل اور پارک جیسے امور میں نہیں خرچ کرنا چاہیے کہ یہ مواضع "في سبيل الله" سے خارج اور باعث اعلاء کلمۃ اللہ و تشہیر اسلام نہیں ہیں۔

(محدث دہلی ج:۱۰ش:۷، شوال ۱۳۶۱ھ/نومبر ۱۹۴۲ء)

س : مسجد کی زمین وقف میں نیچے کے درجہ میں دکانیں برائے کرایہ اور پائخانہ و غسل خانہ بنانا اور ان کے اوپر مسجد بنانا درست ہے یا نہیں؟ اور زمانہ خیر القرون میں جو مسجدیں تھیں ان میں غسل خانے و پائخانے ہوتے تھے یا نہیں؟ موجودہ زمانہ میں جو مسجد حرام بیت اللہ یا مسجد نبوی ہے ان میں غسل خانہ و پائخانہ خارج مسجد ہیں۔ بعض علماء اس کو منع کرتے ہیں کہ جو زمین مسجد کے لیے خریدی گئی اس میں دکانیں برائے کرایہ و پائخانہ و غسل خانہ نہ بنانا چاہیے، بلکہ یہ چیزیں خارج مسجد ہونا چاہئیں۔ آیا ان مولوی صاحب کا یہ کہنا ٹھیک ہے یا نہیں؟ اور مسجد کے نیچے کا درجہ مسجد کے حکم میں ہے یا نہیں؟

عبدالمالک، کھنڈیلہ، جے پور

ج : مسجد کے لیے خریدی ہوئی زمین میں اس کے مصالح کے لیے تہ خانہ بنانا، کہ اس میں مسجد کا سامان رکھا جائے یا مسجد کے نیچے دکانیں بنوا کر مسجد پر وقف کر دینا، کہ ان کی آمدنی سے مسجد کے اخراجات پورے ہوتے رہیں، اور تہ خانہ و دکاکین موقوفہ کے اوپر مسجد تعمیر کرانا جائز ہے۔ دونوں صورتوں میں مسجد کے نیچے کا یہ حصہ (تہ خانہ و دکاکین) مسجد سے خارج لیکن مسجد پر وقف ہیں اس لیے ایسا کرنے سے مسجد کی مسجدیت میں خلل نہیں واقع ہوگا۔ جس طرح مسجد کے لئے خریدی ہوئی کشادہ زمین میں نماز پڑھنے کے لیے مخصوص و متعین بقعہ (جگہ) سے الگ لیکن مسجد کی موقوفہ زمین کے اندر کنواں، جائے وضو، پیشاب خانہ، غسل خانہ، مسجد کا سامان رکھنے کے لیے حجرہ بنادیا جاتا ہے اور اس سے مسجد کی مسجدیت میں کوئی خلل نہیں ہوتا اور اس کے جواز میں کسی کو شبہ نہیں ہوتا کیوں کہ یہ چیزیں مصالح مسجد سے ہیں اور دستور کے مطابق زمین خریدنے ہی کے وقت بانی مسجد کے ذہن میں یہ تمام ضروریات ہوتی ہیں۔

مسجد کا زیریں حصہ جس میں تہ خانہ یا دکانیں وغیرہ ہوں نہ مسجد ہے نہ فناء مسجد، بلکہ مسجد سے خارج اور اس پر وقف ہے اور مسجد و فناء مسجد اور چیز ہے، اور شئی خارج من المسجد، لیکن موقوف علی المسجد دوسری چیز ہے۔

زمانۂ خیر القرون میں مساجد کے ساتھ غسل خانے، پیشاب خانے اور دکانیں ہوتی تھیں یا نہیں اس بارے میں کوئی روایت نظر سے نہیں گزری جواز پر حسب ذیل واقعوں سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔

آنحضرت ﷺ کے حکم سے عین مسجد نبوی میں دو حبشی عورتوں کے خیمے نصب تھے، ایک ان کا جو مسجد میں جھاڑو دیتی تھیں دوسرا ان کا جن پر ان کے کفر کی حالت میں کافروں نے ہار کے سرقہ کی جھوٹی تہمت لگائی تھی۔ و نیز ایک غفاری عورت کا خیمہ بھی تھا جو مریضوں

کا علاج اور مجروحین کی مرہم پٹی کرتی تھیں۔ یہ خیمے اگرچہ ہمیشہ کے لیے نہ تھے ان عورتوں کی وفات کے بعد ہٹا لیے گئے ہوں گے، لیکن مسجد کے اندر ان کے فی الجملہ وجود سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے نصب و بقا سے مسجد کی مسجدیت میں خلل نہیں واقع ہوا۔

(محدث دہلی ج:۲ ش:۶ شوال ۱۳۶۶ھ/ستمبر ۱۹۴۷ء)

س : ایک مسجد کی چٹائی اور ٹین وغیرہ فروخت کر کے دوسرے مسجد میں لگا سکتے ہیں یا نہیں؟ و نیز مسجد کی ان چیزوں کو خریدنے والا اپنی مرضی کے مطابق استعمال کر سکتا ہے یا نہیں؟ مثلاً ٹین سے اپنا گھر بنائے اور چٹائی کو جلائے یا فرش بنائے؟

ج : اگر اس مسجد کے حق میں یہ چیزیں بالکل بے کار ہیں اور استعمال میں نہیں آسکتیں اور ان کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے تو فروخت کی جا سکتی ہیں اور ان کی قیمت دوسری مسجد پر صرف کی جا سکتی ہے بشرطیکہ پہلی مسجد میں اس کی بنیاد نہ ہو۔ آنحضرت ﷺ نے اضاعۃ مال سے منع فرمایا ہے اور ان اشیاء کا خریدنے والا بہتر یہ ہے کہ ان کو ایسی جگہ استعمال کرنے میں احتیاط کرے جس میں برتنے سے ان کی بے حرمتی ہو۔

(محدث دہلی)

س : اگر کسی مسجد کو دریا غرقاب کر رہا ہو اور سب سامان شہتیر وغیرہ بالکل نیا ہو، تو کیا وہ سامان اکھاڑا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر اکھاڑا جا سکتا ہے تو دوسری مسجد پر لگانا درست ہے یا نہیں؟ دلائل واضحہ ہر صورت کے نقل فرما دیں۔

ج : اگر واقعی اور حقیقی خطرہ ہو دریا کے مسجد کو غرق کر دینے کا، تو اس کی تمام کارآمد چیزیں اکھاڑنی جائز ہیں۔ محض احتمال کافی نہیں، پھر اگر خطرہ اتفاقی طور پر ٹل جائے اور باقی نہ رہے تو یہ سامان اسی جگہ مسجد تعمیر کرنے میں خرچ کر دیا جائے اور اگر دریا اس مسجد کی زمین کو کاٹ کر اپنے اندر شامل کر لے تو یہ سامان دوسری مسجد پر لگانا درست ہے نهى رسول الله ﷺ عن إضاعة المال (تمام کتب حدیث) (۱) اگر کوئی پرانی مسجد ایسی ہو کہ بارش کے زمانہ میں کثرت باراں سے اس کے منہدم ہو جانے کا خطرہ ہو اور منہدم ہو جانے کی صورت میں اس کے سامان کو برباد ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے سامان کو اکھاڑ کر محفوظ کر لینا تاکہ ضائع نہ ہو اور تاکہ بعد ختم ہونے برسات کے اس کی جدید تعمیر کی جائے یا اس مسجد کی ضرورت سے زائد اور فالتو سامان کو جس کے یونہی رکھے رہنے سے تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو فروخت کر دینا یا بغیر فروخت کئے ہوئے دوسری مسجد میں لگا دینا جائز ہے وھو الذی یدل علیه حدیث عائشة عند مسلم (۲) قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لولا أن قومك حديثوا عهد بجاهلية أو قال: بكفر، لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها بالأرض، ولأدخلت فيها من الحجر" والتفصيل في نيل الأوطار (۵/۲۷۴-۲۷۵) فارجع إليه۔ یہی حکم صورت مسئولہ میں مسجد مذکور کا ہے۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی

(۱) بخاری کتاب الزکاة باب لا صدقة الا عن ظهر غنى ۲/۱۱۷ و كتاب الاستقراض باب ما ينهى عن اضاعة المال ۳/۸۷ ومسلم كتاب الاقضية باب النهى عن كثرة المسائل من غير حاجة (۱۷۱۵) ۳/۱۳۴۰ (۲) كتاب الحج باب نقض الكعبة (۱۳۳۳) ۲/۹۶۸

المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیہ بدھلی

س : اگر مسجد کا موقوفہ شامیانہ بالکل بودا اور کمزور ہو گیا ہو اور قابل مرمت نہ رہے اور آئندہ رکھنے سے اور بھی زیادہ نقصان ہو اور بالکل بے مصرف ہو جائے تو ایسے شامیانہ موقوفہ کو لولے لنگڑے، جذامی محتاج اور اپاہج کو تقسیم کر سکتے یا نہیں؟

(سید وجاہت حسین، سورج گڑھ، ضلع مونگیر)

ج : ایسے شامیانہ کو فروخت کر کے اس کی قیمت مسجد پر صرف کر دی جائے یا شامیانہ ہی کو مجبور و معذور محتاجوں پر تقسیم کر دیا جائے۔ دونوں جائز ہے ذکر الازرقی: ''أن عمر كان ينزع كسوة الكعبة كل سنة فيقسمها على الحاج''، وعنده أيضا عن ابن عباس وعائشة أنهما قالا: ''ولا باس أن يلبس كسوتها، من صارت إليه من حائض وجنب وغيرهما، وقالت عائشة لشيبة: بعها فاجعل ثمنها في سبيل الله وفي المساكين اخرجه الفاكهي (۱) والبيهقي.''(۲).

(محدث دہلی ج:۹ ش:۷، شوال ۱۳۶۰ھ/نومبر ۱۹۴۱ء)

س : ایک شخص نے ایک مسجد کو نمازیوں کے وضو کرنے کے لیے تانبے کا اتنا بڑا برتن وقف کیا ہے جس میں دس مٹکے کے قریب پانی آتا ہے، مگر اب اس مسجد میں وضو کے لیے ایک حوض بنا دیا گیا ہے جس سے برتن (ٹانکی) بالکل بیکار ہو گیا۔ اس میں پانی بھرنے کی ضرورت نہیں۔ مصلی حوض کے پانی سے وضو کرتے ہیں، اب اس برتن کی اس مسجد میں مطلق ضرورت نہیں ہے، اور دوسرے گاؤں میں ایک نئی مسجد تعمیر ہوئی ہے جس میں وضو کے پانی کے لیے برتن کی ضرورت ہے، پس کیا یہ برتن اس نئی مسجد میں لے جا سکتے ہیں، اور کیا ایک مسجد کی چیز دوسری مسجد میں استعمال کر سکتے ہیں؟

(شیخ محمد ادھیکاری، از قلابہ)

ج : جب وقف شدہ چیز بیکار ہو جائے یا ضائع ہوتی ہوئی نظر آئے، تو ایسی صورت اختیار کرنی چاہیے کہ وہ ضائع نہ ہو اور کارآمد ہو سکے مثلاً: اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت اسی موقوف علیہ مسجد پر لگا دے یا کسی دوسری مسجد میں اس چیز کی ضرورت ہو تو اس میں صرف کر دی جائے ''عن عائشة قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول: لولا أن قومك حديثوا عهد بجاهلية او قال: بكفر، لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله، ولجعلت بابها الارض، ولا دخلت فيها من الحجر'' مسلم.

کنز کعبہ سے مراد وہ اموال ہیں جو زائرین، خانۂ کعبہ کو نذر کیا کرتے تھے۔ آنحضرت ﷺ نے جب دیکھا کہ یہ خزانہ بیت اللہ کی ضرورت اور حاجت سے زائد ہے تو فی سبیل اللہ تقسیم کرنے کا ارادہ فرمایا، لیکن عذر مذکور فی الحدیث کی وجہ سے اس ارادہ کو پورا نہیں فرمایا۔ معلوم ہوا کہ وقف شدہ چیز بیکار ہو جائے یا ضائع ہوتی ہوئی نظر آئے، تو ایسی صورت اختیار کرنی چاہیے کہ وہ ضائع نہ ہو۔

(محدث دہلی ج:۸ ش:۴، جمادی الآخر ۱۳۵۹ھ/ اگست ۱۹۴۰ء)

(۱) أخبار مكة في قديم الدهر للفاكهي ۵/ ۲۳۱، ايضا فتح الباري ۳/ ۳۵۸ (۲) السنن الكبرى ۵/ ۱۹۹.

س : اگر کسی شخص نے مسجد میں روشنی کے واسطے تیل کے لیے کچھ پیسے دیئے اور مسجد کے دوسرے مصرف میں صرف کرنے کی اجازت نہ دی لیکن مسجد کے متولی نے بجائے تیل کے، یہ پیسے مسجد کے لوٹوں پر صرف کر دیے۔ کیا شرعاً متولی مسجد کا یہ عمل جائز ہے؟

(عبدالرحیم از بھوپال)

ج : اگر تیل کے لیے ان پیسوں کی حاجت وضرورت نہیں تھی اور لوٹوں کے لیے ضرورت تھی تو متولی کا یہ فعل جائز ہے۔ دینے والے کی تصریح اور شرط کا بلا ضرورت ومصلحت خلاف نہیں کرنا چاہیے۔ **شرط الواقف يجب اتباعه، لقولهم شرط الواقف كنص الشارع كذا في "الاشباه" وغيره من كتب الفقه، "السابعة :شرط الواقف عدم الإستبدال، فللقاضي الإستبدال إذا كان اصلح" (الاشباه والنظائر).**

(محدث دہلی ج:۸ ش:۹، ذی الحجہ ۱۳۵۹ھ/ جنوری ۱۹۴۱ء)

س : ایک شخص لاوارث مر گیا۔ مرنے کے قریب اس نے اپنی مملوکہ ۵ کھنڈی مزروعہ زمین کے لئے متعلق چار دانا اشخاص کو بلا کر وصیت کی کہ میری وفات کے بعد، اس زمین کی پیداوار سے سرکاری لگان ادا کرنے کے بعد جس قدر بچے اس سے ہر سال میری فاتحہ کرنا، لیکن اس کی وفات کے بعد ان داناؤں نے وہ زمین مسجد پر وقف کر دی، کیا اوصیاء کا یہ فعل جائز ہے؟ اگر جائز ہے تو اس کا ثواب کس کو ملے گا؟

ج : اگر فاتحہ کا یہ مطلب ہے کہ بقیہ مال (بعد ادائیگی سرکاری مال گزاری) مجھ کو ثواب پہنچانے کے فقراء ومساکین ویتامیٰ کو کھلا دیا جایا کرے تو اس کی پابندی ضروری ہے اور اوصیاء کا اس کو مسجد پر وقف کرنا باطل اور لغو ہے۔ کیوں کہ وصیت کنندہ کی تصریح کے خلاف کرنا درست نہیں ہے۔ ارشاد ہے **"فمن بدله بعد ماسمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه"** (البقرہ:۱۸۲).

اور اگر یہ مطلب ہے کہ میری وفات کے بعد کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا جائے جس کا ثواب مجھ کو برابر پہنچتا رہے خواہ وہ طریقہ کسی نوعیت کا ہو۔ اور صرف زمین کے منافع میں تصرف کرنے کی اجازت تک محدود نہ ہو، تو اوصیاء کا زمین کو مسجد پر وقف کرنا درست ہے اور اس کا ثواب وصیت کنندہ کو پہنچتا رہے گا، مگر یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وصیت کنندہ کا کوئی قرابت دار ذوی الارحام میں سے بھی نہ ہو، یہ وصیت صرف ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۵، شعبان ۱۳۶۰ھ/ ستمبر ۱۹۴۱ء)

س : زید نے کچھ زمین کسی مدرسہ کے لیے وقف کر دی، اب مہتمم مدرسہ چاہتا ہے کہ اس وقف شدہ زمین کو بیچ ڈالے۔ زید واقف کہتا ہے کہ اگر بیچنی ہے تو میرے ہاتھ بیچ دو۔ پس کیا متولی ومہتمم مدرسہ کو جائز ہے کہ اس زمین موقوف کو فروخت کر دے؟ اگر فروخت کرنا جائز ہے تو کیا خود وقف کرنے والا اس زمین کو جسے وہ وقف کر چکا ہے خرید سکتا ہے؟

(محمد مسلم از مالدہ)

ج : شئی موقوف کا ہبہ کرنا یا بیچنا جائز نہیں ہے۔''عن ابن عمر : أن عمر تصدق بمال له على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يقال له ثمغ وكان نخلا، فقال عمر : يارسول الله! إنى استفدت مالا، وهو عندى نفيس، فأردت أن اتصدق به فقال النبى صلى الله عليه وسلم: تصدق بأصله، لا يباع ولا يوهب ولا يورث ، ولكن ينفق ثمره'' (بخاری)(۱)،''الوقف لايباع، لا يوهب ولا يورث'' عالمگیری (۵۲۳/۴).

صورت مسئولہ میں مہتمم مدرسہ، مدرسہ پر وقف شدہ زمین کو فروخت نہیں کرسکتا۔ ہاں اگر وہ وقفی زمن مدرسہ کے حق میں بغیر فروخت کیے ہوئے بیکار اور کسی طرح بغیر بیچے ہوئے مفید وکارآمد نہ ہوسکے تو فروخت کرنا جائز ہے۔لیکن اس صورت میں وقف کرنے والا اپنی وقف کردہ زمین خود نہیں خرید سکتا۔امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں ''باب وقف الدواب والكراع'' (۱۷/۳) کے ماتحت حدیث ذیل ذکر کی ہے۔''عن ابن عمر : أن عمر حمل على فرس له فى سبيل الله' أعطاها رسول الله ﷺ ليحمل عليها، فحمل عليها رجلا، فأخبر عمر أنه قد وقفها يبيعها، فسأل رسول الله عليه وسلم أن يبتاعها؟ فقال : لا تبتعها ولا ترجعن فى صدقتک''.

(محدث دہلی ج:۸ش:۰،ذی الحجہ ۱۳۵۹ھ/جنوری ۱۹۴۱ء)

☆ وقف مذکور کے معاملے میں مولوی عبدالستار کا اقدام درست نہیں ہے۔واقف کے شرط کے مطابق عمل کرنا لازم ہے شرط الواقف كالنص واقف کی زندگی بھر حسب شرط نامزد متولیان کو اس موقوفہ زمین میں کسی کے تصرف کا حق نہیں ہے،اس وقف پر مسجد ومدرسہ کی طرف سے متولیان کو قبضہ کرنے اور مزارعہ وغیرہ پر دینے کا حق واقف کی موت کے بعد ہی ہوسکتا ہے۔اللہ تعالیٰ ہم سب کو علم وعمل کا پابند کرے۔

عبیداللہ رحمانی،۳۰/۴/۱۹۶۹ء
(مکتوب بنام مولانا ابوالخیر فاروقی پرتاپ گڑھی)

☆ مدرسہ سے ملحق ومتصل موقوفہ زمین کا فروخت کرنا یا کسی کو ہبہ کرنا یعنی: قیمتہً یا مفت کسی کو دے دینا ہرگز جائز نہیں ہے،ارشاد نبوی ہے:''لايباع أصلها، ولا يبتاع ولا يوهب ولا يورث'' (متفق علیہ)البتہ زمین پر رہائشی مکان بنا کر اسے کرایہ پر اٹھایا جاسکتا ہے۔اس کا کرایہ مدرسہ پر خرچ کرنا ہوگا۔

کسی موقوفہ جائیداد کا فروخت کرنا اسی وقت جائز ہے جب کہ وہ مقصد وقف کے حق میں بالکل بے کار ہوگئی ہو،اور جس کے خراب اور ضائع وبرباد ہوجانے کا اندیشہ ہو۔اس کے علاوہ کسی صورت وحالت میں اس کا فروخت کرنا درست نہیں ہے۔

(۱،۲) كتاب الشروط باب الشروط فى الوقف ۱۸۵/۳ كتاب الوصايا باب وما للوصى أن يعمل فى مال اليتيم ۱۹۴/۳، مسلم كتاب الوصية، باب الوقف (۱۶۳۲)۱۲۵۵/۳.

عبیداللہ رحمانی، ۱۵/۱۰/۱۳۹۸ھ/۲۷/۱۲/۱۹۶۹ء
(مکتوب بنام مولانا ابوالخیر فاروقی پرتاپ گڑھی)

☆ لنگر خانہ کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ وقف کی آمدنی سے غرباء، فقراء، مساکین اور یتامیٰ کو کھانا تقسیم کیا جائے۔ اگر اس کا مطلب فقط اسی قدر ہے اور یہ ''لنگر خانہ'' اس قسم کا نہیں ہے جیسا کہ مشہور مزاروں کے لنگر خانے ہیں یا گدی اور سجادہ نشینوں کی خانقاہوں کے لنگر خانے ہوتے ہیں تو واقف کی ہدایت کے خلاف کرنا درست نہیں ہے۔

ابن قدامہ لکھتے ہیں: ''إن مصرف الوقف يتبع فيه شرط الواقف'' (مغنی ۲۳۶/۸) اور اگر یہ لنگر خانہ بدعت اور بیہودہ رسم ورواج یا شرک کی تقویت واشاعت کا ذریعہ ہوتا ہے، تو واقف کی تصریح کے برخلاف اس کی آمدنی سے خالص دینی مدرسہ کا اجراء کیا جاسکتا ہے اور طلبہ دین کی ضروریات پر اس کو خرچ کر سکتے ہیں۔ ''الوقف لايصح إلا على من يعرف ورجل معين' أو على بر كبناء المساجد والقناطر وكتب الفقه والعلم والقرآن والمقابر والسقايات وسبيل الله ......ولا يصح على معصية ''الخ (مغنی ۲۳۴/۸).

(ب) کے ماتحت ذکر کردہ سوال کا مقصد بظاہر یہ ہے کہ جس وقف کے متولی (خواہ خود وقف کرنے والے ہوں یا ان کی اولاد واحفاء) موجود نہ رہیں تو اس وقف کی تولیت ونگرانی کا حق عام مسلمانوں کا ہے یا حکومت کا؟

اگر یہی مقصد ہے تو ایسے وقف کی تولیت ونگرانی کا حق خواہ وہ مسجد وخانقاہ کے لیے ہو یا مدارس ومکاتب کے لیے، حکومت وقت کا ہے۔ بشرطیکہ وہ حکومت اسلامی ہو۔ ''وإن قلنا أن تلك الوقف لله' فالحكم ينوب فيه ويصرفه إلى مصارفه' لأنه مال الله' فكان النظر فيه إلى حاكم المسلمين' كالوقف على المساكين' وأما الوقف على المساكين والمساجد ونحوها' أو على من لايمكن حصرهم واستيعابهم' فالنظر فيه إلى الحاكم'' (المغنی ۲۳۷/۸)۔

موقوفہ جائدادوں کے بارے میں موجودہ حکومت کی کیا پالیسی ہے اس کا مجھ کو پورا صحیح علم نہیں ہے۔ غیر مسلم حکومت ہو تو تولیت ونگرانی کا حق دین دار امین مسلمان کی جماعت کا ہے۔ واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی
۵/۸/۱۳۷۸ھ/۱۴/۲/۱۹۵۹ء
(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۶۶/۶۷)

☆ نحمده ونصلي على رسوله محمد وعلى آله وأصحابه وأحزابه الى قيامته اما بعد:

(ا) مقر کی ملکیت مقبوضہ باغیچہ سیدو والا و باغیچہ عیدو والا کا نصف اور اوس کے ساتھ اور شئی واقف نے وقف کیا ہو، یہ وقف صحیح ہے۔ جس کا اجراء واقف کے زمانہ سے شروع ہوگا اور یہ وقف صحیح ہے۔ جس کا اجراء واقف کے زمانہ سے شروع ہوگا اور یہ وقف علحدہ جس

ضابطہ سے لکھا گیا ہے۔ یہ قول واقف کا شرعاً معتبر ہے۔ اس کا ذکر وصیت نامہ میں موجود ہے۔ مسجد ٹاہلی والی میں خرچ ہوگا۔

(۲) وصیت نامہ جو تحریر ہے ثلث مال سے چھٹاں حصہ مسمی عبدالکریم کو دیا جائے گا، اوس کے بعد وارثان عبدالکریم کا ہے اور ثلث سے چھٹاں حصہ مسجد ٹاہلی والی اور مدرسہ اہل حدیث میں صرف ہوگا یہ بھی وقف کے حکم میں ہے اس کا نقض درست نہیں، اور ثلث مال میں سے چار حصہ جو باقی رہا وقف کے حکم میں ہے۔ وصیت کا اجراء ضروری ہے۔ قال الله تعالىٰ: "فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه" الآية.

ا۔اس لئے کہ موصی نے وصیت کو وقف کیا ہے۔

۲۔آمدنی فقراء مسلمین وذی حاجت مسلمین میں خرچ ہوگا، رشتہ دار وغیرہ اس میں کل شامل ہیں۔ اس لئے کہ یہ وصیت حکم میں وقف کے ہے۔

۳۔دین مہر زوجہ کا کل مال سے ادا کیا جائے گا اجراء وصیت کا، اس کے بعد ہے۔

۴۔اور جو مکان بیوی کے سکونت کے لئے دیا ہے، اوس مکان میں بیوی زندگی تک سکونت رکھے گی، اوس کے بعد ورثاء تقسیم شرعی کریں، اوسے مکان سے ہرگز اخراج جائز نہیں۔ آیت کو ہم، مذکورہ اس امر پر دلیل ہے۔

۵۔جائیداد موقوفہ کا متولی متدین متقی آدمی ہونا چاہیے۔ اگر قرابت میں سے ہیں، وہ مقدم ہیں۔ اور اگر قرابت والوں میں سے وقف کے تلف کا خوف ہے تو غیر قرابت والے مسلمان متدین متقی متولی مقرر کئے جاویں۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ جائداد وقف کی آپ کے بعد عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما متولی رہے۔ صحیح بخاری میں ہے: "وكان ابن عمر هويلي صدقة عمر، ويدى الناس من أهل مكة كان ينزل اليهم".

درمختار میں ہے: "مادام يصلح للتولية من أقارب الواقف، لا يجعل المتولى من الأجانب، لأنه أشفق، ومن قصد نسبة الوقف اليهم" انتهى.

(۶) جائیداد موقوفہ اور جو مثل وقف کے ہے اوس کا نقض درست نہیں ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی زمین خیبر کی جو بہترین زمین تھی اوس کو وقف کیا۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: "تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن ينفق ثمره، فتصدق به" رواه البخاري وزاد الدارقطني: "مادامت السموات والأرض".

جب تک آسمان زمین قائم ہیں وقف قائم رہے گا۔ درمختار میں ہے۔ "فإذا تم ولزم لا يملك ولا يملك ولا يعاد ولا يرهن، فلا يجوز الطاله ولا يورث عنه، وعليه الفتوى" كذا فى العالمگيرية فقط والله أعلم وعلمه أتم.

حررہ احمد اللہ سلمہ غفرلہ
از مدرسہ زبیدیہ نواب گنج دہلی
مؤرخہ ۵ ربیع الأول ۱۳۵۸ھ

باب آداب المساجد

س : مساجد میں ایک لیمپ سے زیادہ بلاضرورت کئی ایک لیمپ سے روشنی کرنی اور مصنوعی سجاوٹ کرنی کیسی ہے؟

ج : مسجد میں بلاضرورت بجلی کے کئی کئی لیمپ یا گیس کے ہنڈے جلانا اسراف میں داخل ہے۔

(محدث دہلی، ج:۱۰ش:۶، رمضان ۱۳۶۱ھ/ اکتوبر ۱۹۴۲ء)

ج : فرض یا سنت پڑھنے کی حالت میں یا اس کے علاوہ کسی وقت میں بھی مسجد یا اس کے صحن میں اونچی آواز اور دنیاوی باتیں کرنے والوں کا کیا حکم ہے؟

ج : مسجد کے اس حصہ میں جو نماز پڑھنے کے لیے مخصوص ومعین ہے خواہ وہ مسقّف ہو یا کھلا ہوا بغیر چھت کے ہو۔ کوئی شخص فرض یا سنت پڑھ رہا ہو مطلقا دنیاوی بات کرنی ممنوع ہے۔ وہاں نہ زور سے دنیا کی باتیں کرنا جائز ہیں اور نہ آہستہ، ہاں مسجد کا وہ زائد حصہ جو پختہ فرش سے الگ بیکار پڑا ہوا ہے وہاں اگر دنیاوی بات ایسی آواز میں کی جائے کہ نماز پڑھنے کے لیے معین کی ہوئی جگہ اور فرش تک پہنچ کر مصلیوں کی نماز میں خلل انداز نہ ہو تو یہ جائز اور مباح ہے۔ "عن عبدالله بن مسعود قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : سیکون فی آخر الزمان قوم، یکون حدیثهم فی مساجدهم، لیس له فیهم حاجة" رواہ ابن حبان فی صحیحه (۱) ورروی عن واثلة بن الاسقع "ان النبی صلی الله علیه وسلم قال : جنبوا مساجدکم صبیانکم، ومجانینکم' وشرائکم، وبیعکم، وخصوماتکم ، ورفع أصواتکم" الحدیث رواہ ابن ماجه (۲) پس مسجد میں دنیاوی باتیں کرنے والے اسوۂ رسول اور تعلیم نبی کے تارک ہیں۔

(محدث دہلی ج:۱۰ش، ذی القعدہ ۱۳۶۱ھ/ دسمبر ۱۹۴۲ء)

س : آلۂ آواز جس کو انگریزی میں "لاؤڈ اسپیکر" کہتے ہیں جامع مسجد وعیدین ومجالس وعظ وخطبہ میں استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(محمد سلیمان از بردوان)

ج : عام مذہبی یا علمی جلسوں کی طرح اذان میں موذن کی آواز اور عیدین وجمعہ کے موقع پر، نماز میں امام کی آواز دور کے تمام مقتدیوں تک، اور خطبہ میں خطیب کی آواز دور کے لوگوں تک پہنچانے کے لیے لاؤڈ اسپیکر (آلہ مکبر الصوت) کا استعمال، اور اس کو امام

(۱) الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۲۶۷/۸ (۲) ابواب المساجد والجماعات (۲۳۵) ۱/ ۱۳۵

اور موذن وخطیب کے سامنے رکھنا جائز اور مباح ہے۔ ایسی ضرورت کے وقت اس آلہ کے استعمال میں شرعا کوئی قباحت نہیں ہے۔ اور اذان ونماز وخطبہ جمعہ وعیدین کی صحت میں کوئی خلل نہیں واقع ہوگا۔ اس کے استعمال کے عدم جواز پر شرعا اور عقلاً کوئی دلیل قائم نہیں ہے، بلکہ اس آلہ کا استعمال اس حیثیت سے مستحسن ہے کہ امام اور خطیب کو دور کے مقتدیوں اور حاضرین تک اپنی آواز پہنچانے کی کوشش میں گلا پھاڑ پھاڑ کر چیخنے اور تکلف وتصنع کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی، کیوں کہ اس کے ذریعہ خطیب وامام کی اصل آواز (صدائے بازگشت اور نقل نہیں) بلاتکلف براہ راست دور کے تمام لوگوں تک پہنچ جاتی ہے۔ اس طرح بڑے سے بڑے اجتماع میں مقتدی وحاضرین خطبہ کتنی دور کیوں نہ ہوں امام ومقتدیوں کے درمیان افعال وحرکات (رکوع وسجدہ وقومہ وجلسہ وغیرہ) میں اختلاف نہیں واقع ہوتا، بلکہ تمام مقتدیوں میں ترتیب ونظام قائم رہتا ہے، رکوع سجدہ وغیرہ تمام افعال میں امام ومقتدی کے درمیان آخر تک موافقت ومطابقت قائم رہتی ہے۔ اور مطابقت قائم رکھنے کے لیے التفات اور اِدھر اُدھر رخ پھیرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور نماز پورے خشوع خضوع واطمینان قلب کے ساتھ ادا ہوسکتی ہے۔ ونیز خطبہ میں انتشار نہیں پیدا ہوتا تمام حاضرین کامل توجہ اور یکسوئی کے ساتھ خطبہ سنتے رہتے ہیں۔

(محدث دہلی ج:۸ ش:۸، شوال ۱۳۵۹ھ/ دسمبر ۱۹۴۰ء)

س : رسالہ ''محدث'' دہلی بابت ماہ دسمبر ۱۹۴۰ء مطابق ماہ شوال المکرم ۱۳۵۹ھ میں بذیل فتاویٰ سب سے آخر میں یہ سوال درج ہے کہ آلہ آواز جس کو انگریزی میں لاؤڈ اسپیکر کہتے ہیں، جامع مسجد وعیدین ومجالس وعظ وخطبہ میں استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں فتویٰ صاف اثبات میں دے کر وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ عام مذہبی یا علمی جلسوں کی طرح اذان میں مؤذن کی آواز اور عیدین اور جمعہ کے موقع پر نماز میں امام کی آواز دور کے تمام مقتدیوں تک، اور خطبہ میں خطیب کی آواز دور کے لوگوں تک پہنچانے کے لیے لاؤڈ اسپیکر (آلہ مکبر الصوت) کا استعمال، اور اس کو امام اور مؤذن وخطیب کے سامنے رکھنا جائز اور مباح ہے۔ ایسی ضرورت کے وقت اس آلہ کے استعمال میں شرعا کوئی قباحت نہیں ہے، اور اذان نماز وخطبہ جمعہ وعیدین کی صحت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا۔

تو اول: تو اس میں کوئی دلیل یا سند قرآن وحدیث سے نہیں دی گئی، جس سے معلوم ہوتا ہے محض ذاتی اجتہاد اور قیاس رائے سے کام لیا گیا ہے۔

دوسرے: امام یا مؤذن وغیرہ کے لیے اس آلہ نشر الصوت کو آگے پیچھے سرکانے اور منہ کے پاس لگائے رکھنے، اور پھر رکوع وسجود وغیرہ میں اس کے سامنے سے ہٹانے اور پھر قیام کی صورت میں اس کو واپس اپنے منہ کے سامنے لاکر رکھنے میں ایک لہو ولعب اور خلل کی صورت پیدا ہونا ظاہر ہے۔

تیسرے: نماز وغیرہ میں جب مکبروں سے اس قسم کی حاجت پوری ہو جاتی ہے یا ہوسکتی ہے، تو اس بدعت کی تجویز کیا ضروری ہے، اور مشابہت وتقلید مغربیت کیوں روا رکھی جائے؟

(محمد سلیمان بردوان)

ج : نماز اور اذان وخطبہ جمعہ وعیدین میں آلہ مکبر الصوت کے استعمال کے جواز والے فتویٰ پر آپ نے تین شبہے پیش کیے ہیں:

(۱) قرآن وحدیث سے اس کے جواز پر کوئی دلیل نہیں پیش کی گئی صرف اجتہاد وقیاس اور رائے سے کام لیا گیا ہے۔

(۲) جس ضرورت سے اس آلہ کو نماز وغیرہ میں استعمال کیا جاتا ہے وہ ضرورت مزید مکبروں سے پوری ہو جاتی ہے تو اس بدعت کی تجویز کی کیا ضرورت ہے درآں حالیکہ اس میں تشبہ وتقلید مغربیت بھی ہے۔

(۳) نماز کی حالت میں اس آلہ کو سرکانے اور ہٹانے یا قریب کرنے سے نماز میں خلل اور لہو ولعب کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔

آپ اگر ذیل کے چند امور پر غور کریں تو یہ تینوں شبہے خود بخود دور ہو جائیں گے، اور اس آلہ کے جواز میں کوئی تردد اور شبہ باقی نہیں رہے گا۔ اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ ہر جزئی اور ہر نئے حادثہ کا حکم صراحتاً قرآن وحدیث میں مل جائے، تو اس کی یہ خواہش پوری نہیں ہوسکتی، کتاب وسنت میں انہیں امور وحوادث کے شرعی احکام صراحتاً ونصاً مل سکتے ہیں۔ جو عہد رسالت میں پیش آئے اور جو نئے واقعات اور جدید حوادث آنحضرت ﷺ کے بعد پیش آئے۔ ان کے متعلق شریعت میں کوئی صریح حکم نہیں مل سکتا، اگر ایسا ہو کہ ہر پیش آنے والی جزئی اور نئے حادثہ کا حکم منصوص ہو، تو پھر اجتہاد وقیاس اور فقہ کا وجود نہیں ہوتا اور نہ اس کی ضرورت ہوتی، ونیز حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن بھیجنے کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ دریافت کرنے پر کہ اگر کتاب وسنت میں تم کو فیصلہ نہ ملے تو کیا کرو گے؟ ان کا یہ کہنا "اجتھد برائی" فضول اور عبث ہو جاتا ہے۔

آنحضرت ﷺ کے ارتحال کے بعد پیش آنے والے امور وحوادث کے احکام، اصول وکلیات، عموم واطلاق سے اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ عہد نبوی کے بعد نئے نئے پیش آنے والے حوادث پر صحابہ کرام، تابعین عظام، مجتہدین امت نے جو احکام لگائے ہیں، وہ اسی طرح اصول وکلیات وغیرہ سے مستنبط کیے گئے ہیں، نہ کہ وہ قرآن وحدیث میں منصوص ومصرح تھے۔ اب اگر کوئی ایسا حادثہ سامنے آئے جو ان بزرگان دین کے زمانہ میں نہیں پیش آیا تھا، یا کوئی ایسی نئی چیز ہمارے سامنے آئے جو اس زمانہ میں تھی ہی نہیں' تو اس کے متعلق یہ خیال کرنا کہ قرآن وحدیث میں اس کا حکم صراحتاً مل جائے گا' یا سلف کے احکام مستنبطہ اور فتاویٰ میں اس حکم کا تلاش، خبط کے سوا کچھ نہ ہوگا۔ ایسی چیز اور ایسے ہر حادثہ کے لیے علماء زمانہ کو اسی طرح قرآن وسنت میں بیان کردہ اصول وکلیات، عمومات واطلاقات سے کام لینا پڑے گا، جس طرح صحابہ کرام اور ائمہ نے اپنے زمانہ میں لیا تھا۔

اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جو چیز آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ کرام اور بدرجہ تنزل ائمہ مجتہدین کے زمانہ میں موجود نہیں تھیں اور اب پائی گئی۔ اس کا استعمال بدعت اور محدث ہے، لیکن بدعت کی یہ تعبیر نہایت گمراہ کن ہے۔ بدعت دراصل اس نئے امر یا نئی چیز کو کہتے ہیں جس کی اصل شریعت میں نہ ملے، نہ نصاً نہ استنباطاً واستخراجاً، اور اس کو دین ومذہب یا کارِ ثواب سمجھ کر کیا جائے اور ساتھ ہی وہ دین کے ساتھ ملتبس بھی ہو، پس اگر اس نئی چیز کی اصل قرآن یا حدیث میں بہ استنباط صحیح موجود ہے تو اس کو بدعت نہیں کہا جاسکتا۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر اب تک جتنے انبیاء ورسل مبعوث فرمائے اور ان کے ذریعہ شریعتیں بھیجیں، ان کے ارسال وبعثت کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ وہ اپنی قوموں اور امتوں کو ساری دنیاوی اسباب سے مستفید ہونے کے صحیح طریقے بتائیں۔ ان پیغمبروں نے خود ان اسباب سے فائدہ اٹھایا اور یہ بتا گئے کہ ان سے کس طرح صحیح کام لیا جاسکتا ہے اور ان کو کیوں کر استعمال کیا

جاسکتا ہے۔ آں حضرت ﷺ نے محاصرۂ طائف کے موقع پر سنگ باری کرنے کے لیے ''منجنیق'' سے کام لیا، اور صحابہ نے ''دبابہ'' و''صنبورہ'' استعمال کیا۔ آں حضرت ﷺ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کے مشورہ سے جنگ احزاب کے موقع پر ''خندق'' کھودوائی جو عجمی طریقہ مدافعت تھا۔ غرض اس طرح ہم کو بتائے گئے نت نئے اسباب عالم کو کیوں کر اسلامی طریقہ پر برت سکتے ہیں۔

عہد رسالت کے بعد صحابہ کرام نے ہمیشہ اس ضابطہ کو پیش نظر رکھا اور ہم کو اس ضابطہ پر عمل کرنے کا راستہ بتا گئے۔ دور نہ جایئے! صحیح بخاری کے ابواب اور ان کے تحت احادیث مذکورہ کو بہ نظر غائر پڑھ جائیں، تو آپ کو صاف طور پر معلوم ہوگا کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے آیات قرآنیہ واحادیث صحیحہ سے سیاست وحکومت، تمدن ومعاشرت، معاملات اور جنگ وغیرہ کے احکام وقواعد کس اچھوتے اور عمدہ طریقہ سے مستنبط فرمائے ہیں، اور ایسا ہی دیگر فقہاء محدثین واہل الرائے نے بھی کوشش فرمائی ہے۔ شکر اللہ مساعیھم.

پس اب بھی علماء دین کا یہ فرض ہونا چاہیے کہ جو نئی چیزیں اور نئے حوادث ان کے سامنے آئیں، ان کے احکام قرآن وحدیث میں مبینہ اصول وکلیات سے اخذ کریں، اور یہ دیکھیں کہ ان چیزوں کا استعمال شرعاً درست ہے یا نہیں۔ اگر درست ہے تو ان کے برتنے کا صحیح اور درست طریقہ کیا ہے فوراً بدعت ہونے کا فتویٰ نہ جڑ دیں، اور ان کا جواز یا عدم جواز معلوم کرنے کے لیے فقہی جزئیات اور فتاویٰ کا تتبع کریں۔

کتاب اللہ اور سنت کے تتبع سے یہ قاعدہ کلیہ معلوم ہوتا ہے (کما فی کتب الأصول) اشیاء میں اصل اباحت ہے یعنی: جب تک کسی چیز کی عدم طہارت یا عدم اباحت پر کوئی دلیل نہ ہو، تو اس چیز کو مباح اور جائز یا پاک سمجھا جائے گا۔ ارشاد ہے: ''ھو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعا'' (البقرہ:۲۹) اور ارشاد ہے ''وسخر لکم ما فی السماوات وما فی الأرض جمیعا'' (الجاثیۃ:۱۳)، اور فرمایا گیا: ''الم تروا أن اللہ سخر لکم ما فی السماوات ومافی الارض'' (لقمان:۲۱) ان آیتوں سے ظاہر ہے کہ اللہ پاک نے آسمان وزمین کی ساری چیزیں انسان کے لیے بنائی ہیں۔ لہٰذا انسان ان سے کام لینے اور فائدہ اٹھانے کا مستحق ہے، اور ایک ایک چیز کے لیے بالتفصیل الگ الگ اجازت کی ضرورت نہیں، بلکہ جب تک کسی خاص چیز کے استعمال کی ممانعت نہ ملے۔ تمام چیزوں کو مباح اور حلال سمجھا جائے گا، اس قاعدہ کو اس حدیث میں بھی بیان فرمایا گیا ہے: ''الحلال ما أحل اللہ فی کتابہ، والحرام ماحرم اللہ فی کتابہ، وماسکت عنہ فھو مما عفا عنہ'' (ابوداود شریف) (۱).

ہاں اگر کوئی ایسی چیز ہے جو ذوجہتین ہے، یعنی: جہت حلال وجہت حرام دونوں اس میں موجود ہیں، یا اس کی حلت اور حرمت دونوں کے دلائل موجود ہیں۔ اور ایک جہت کو دوسری جہت پر ترجیح نہیں ہے، تو وہ چیز مشتبہات میں داخل سمجھی جائے گی، جس سے اجتناب واحتراز ورع وتقویٰ کا درجہ ہوگا، اور اگر کسی مجتہد کے نزدیک کسی ایک جہت کو دوسری جہت پر ترجیح ہوگئی تو اس کے نزدیک وہ چیز مشتبہ نہیں رہے گی۔

کسی چیز کے حلال یا حرام ہونے کی اساس اور بنا بھی قرآن نے بیان کردی ہے: ''ویحل لھم الطیبات ویحرم علیھم الخبائث'' (الأعراف:۱۵۷) اور حدیث میں ہے: ''نھی عن الدواء الخبیث'' (۲) پس اگر کوئی چیز ہمارے سامنے آئے جس کی

---

(۱) کتاب الاطعمۃ باب مالم یذکر تحریمہ (۳۸۰۰) ۴/۱۵۷، واللفظ للترمذی، کتاب اللباس باب ماجاء فی لبس الفراء (۱۷۲۶) ۴/۲۲۰، اس حدیث کو امام البانی نے ضعیف قرار دیا ہے ''غایۃ المرام فی تخریج أحادیث الحلال والحرام'' ص:۱۵ (۲) ابو داود کتاب الطب، باب فی الادویۃ المکروھۃ (۳۸۷۰) ۴/۲۰۳

حرمت کا حکم صراحتاً موجود نہیں ہے، تو اس اساس کی روشنی میں دیکھیں گے وہ مستخبث ہے یا طیب! انسان کے لیے مضرت رساں ہے یا نفع بخش۔ اگر مضرت رساں ہونا اور استخباث ثابت ہو تو وہ حرام اور ممنوع ہوگی اور منفعت ثابت ہو تو مباح وحلال۔ اسی طرح ایسی چیزوں کے طرق استعمال کو بھی دیکھیں گے جو طریق مفضی الی الفساد ہو وہ ممنوع ہوگا اور جو طریق موجب صلاح ہو، وہ مباح اور جائز ہوگا۔ کسی چیز کے مضر یا مفید ہونے کے جو اصول وضوابط بیان کیے گئے، ان میں ایک اصل یہ بھی ہے کہ جو چیز دینی فرائض کی بجا آوری میں مخل اور مانع ومزاحم ہو وہ مضر ہے، اس لیے اس سے پرہیز کرنا لازم ہے اور جو چیز اس میں ممد ومعاون، وہ مفید ہے اس لیے اس کا استعمال جائز ہے۔

جو چیز کسی ایسی غرض اور مقصد کے لیے بنائی گئی ہو، جسے شریعت نے حرام قرار دیا ہے، اور اس حرام مقصد کے علاوہ اس چیز کا اور کوئی جائز استعمال بھی نہ ہو، تو وہ چیز مطلقاً ممنوع وحرام ہے، اور جو چیز اچھے اور بُرے مفید ومضر دونوں طرح کے کاموں میں استعمال کی جاتی ہو، اس کو محض اس لیے نہیں ممنوع قرار دیا جاسکتا کہ فاسق اور فاجر لوگ اس کو اکثر ممنوعات میں استعمال کرتے ہیں۔ ایسی صورت میں ہم نفس اس چیز کو حرام وناجائز نہیں قرار دے سکتے، البتہ اس کے محل اور طریق استعمال کو ممنوع قرار دیں گے جس کو فساق وفجار ناجائز مقصد کی خاطر اختیار کرتے ہیں۔

ان امور کو مدنظر رکھتے ہوئے آلہ مکبر الصوت کے (نماز واذان اور خطبہ میں) استعمال کا حکم صاف واضح ہو جاتا ہے کہ اس کا ان چیزوں میں برتنا جائز اور مباح ہے۔ قرآن وحدیث میں صراحتاً آپ کو اس کا حکم نہیں مل سکتا کہ عہد رسالت میں یہ چیز نہیں تھی نہ صحابہ وتابعین وائمہ مجتہدین کے فتاوؤں میں اس کا حکم مل سکتا ہے کہ یہ چیز موجودہ عہد کی پیداوار ہے۔ پس اس کا حکم اصول وکلیات دین سے اخذ کیا جائے گا۔ میرے نزدیک یہ چیز "هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا" اور "سخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا" اور "ماسكت عنه، فهو مما عفا عنه" سے اخذ کردہ اصل اور کلیہ کے اندر داخل ہونے کی وجہ سے بدعت نہیں کہی جاسکتی۔ مشکوک ومشتبہ وخلاف ورع وتقویٰ اور یہ مستخبث اور مضرت رساں بھی نہیں ہے نہ اس سے کسی دینی فریضہ کی بجا آوری میں خلل اور فساد واقع ہوتا ہے، نہ یہ مطلقاً لہو ولعب میں داخل ہے نہ اس کا استعمال تشبہ مذموم میں داخل ہے، اس آلہ کا کام اس کے سوا کچھ نہیں کہ قدرتی طور پر جو آواز متکلم کے منہ سے نکلتی ہے۔ یہ آلہ اس آواز کو لے کر اور زیادہ بلند کردیتا ہے اور دور تک پہنچا دیتا ہے۔

یہ واضح ہو چکا ہے کہ اس آلہ کے استعمال کو بدعت نہیں کہا جاسکتا۔ اب رہا یہ شبہ کہ جب مکبروں سے تبلیغ صوت کی ضرورت پوری ہوجاتی ہے تو اس آلہ کے استعمال کی ضرورت کیا ہے؟

سو اس کے متعلق اولاً: یہ عرض ہے کہ عیدین جیسے بڑے اجتماع کے موقع پر مکبروں سے جیسی کچھ ضرورت پوری ہوتی ہے، اسے ہر شخص جانتا ہے کہ امام تو رکوع سے سر اٹھا رہا ہوتا ہے، اور پچھلی صفیں ابھی رکوع میں جانے والی ہوتی ہیں۔ یہی حال سجدہ اور قومہ وغیرہ کا ہوتا ہے، کسی چیز کا نظام درست نہیں ہوتا سخت انتشار اور بدنظمی ہوتی ہے، اور لاؤڈ اسپیکر کے استعمال سے یہ بدنظمی قطعاً دور ہو جاتی ہے اور رکوع سجدہ تمام صفوں کا باقاعدہ ایک ساتھ ادا ہوتا ہے۔

ثانیاً: مکبروں سے صرف تکبیرات انتقالات کا علم ہوسکتا ہے، یہ مکبر امام کی قرأت پہنچا نہیں سکتے' اور نہ خطبہ میں خطیب کو آواز پہنچا سکتے ہیں اس ضرورت کو یہ آلہ ہی پوری کرسکتا ہے قراءت امام کی سننا گو دور کے مقتدیوں پر ضروری ولازم نہیں۔ لیکن اگر بلا تکلف امام

کی قرأت بعینہ دور کے مقتدیوں تک پہنچ جائے تو اس میں کیا قباحت ہے!! بلکہ یہ تو مستحسن چیز ہوگی خطبہ سے مقصود وعظ وتذکیر ہے اگر اس مقصد کے حصول کی غرض سے یہ آلہ استعمال کیا جائے تو شرعاً موجب فساد خطبہ کیوں ہو جائے گا؟

ثالثاً: جب مکبروں کی آواز پر اعتماد جائز ہے تو خود امام کی اس آواز پر جو اس آلہ میں برقی قوت کی وجہ سے زیادہ بلند ہو کر نکلتی ہے، اعتماد کرنا اور اس پر اپنے رکوع وسجدہ کی بنا کرنا کیوں کر جائز نہیں ہو سکتا ہے؟

رہا یہ شبہ کہ اس آلہ کے استعمال میں تشبہ اور تقلید مغربیت ہے، تو یہ بے جا اور بے محل بلکہ لغو ہے' اگر تشبیہ منہی عنہ کا دائرہ اس قدر وسیع ہو جائے' جیسا کہ آپ نے سمجھ رکھا ہے' تو آپ کو دین کی بہت چیزیں چھوڑنی پڑیں گی۔ واقعہ یہ ہے کہ جو تشبیہ شرعاً مکروہ وممنوع ہے۔...... متحقق نہیں ہے۔ غیر مسلموں کے دینی ومذہبی شعائر اور قومی امتیازات جو ان کے ساتھ مخصوص ہوں اور ان کو دوسری قوموں سے ممتاز کرتے ہوں، ان کا اختیار کرنا تشبہ مکروہ ومذموم ہے، اور اس آلہ کا استعمال نہ ان کا دینی ومذہبی شعار ہے اور نہ ان کا قومی وملی امتیازی نشان۔ صرف اتنی سی بات ہے کہ اس کی ایجاد کا فخر ان کو حاصل ہے، اور سب سے پہلے انہوں نے اس کو ضرورت کی جگہوں میں استعمال کیا، اور ان سے دوسری قوموں نے لیا۔ اس سے یہ کیوں کر ثابت ہوا کہ یہ ان کا دینی وقومی، ملکی وملی امتیازی شعار وشان ہے، اور یہ شبہ کہ اس کا استعمال نماز میں مخل اور مظہر لہو ولعب ہے سب سے زیادہ کمزور ہے۔

آپ نے وہ آلہ مکبر الصوت دیکھا ہی نہیں، جس کے سرکانے اور ہٹانے کی ضرورت ہوتی ہی نہیں۔ میں نے آل انڈیا ریڈیو دہلی کے براڈ کاسٹ والے کمرے میں جا کر خود دیکھا ہے کہ بیچ کمرے میں زمین سے ایک فٹ اونچا مائیکروفون نصب کیا ہوا ہے، جو پورے کمرے کی آواز کو جذب کر کے نشر گاہ تک پہنچا دیتا ہے، اور وہ جذب شدہ آواز ساری دنیا میں نشر ہو جاتی ہے۔ پس اگر خطیب یا مؤذن یا امام کے قریب ایسی قوت والا مائیکروفون رکھا جائے، جو کچھ فاصلہ پر رہتے ہوئے بھی اس کی آواز جذب کر لے، جس میں اس کے سرکانے یا ہٹانے کی ضرورت نہ پڑے تو نماز میں کیوں کر مخل ہوگا اور اس کو کس بناء پر لہو ولعب میں داخل کیا جائے گا۔؟

عبیداللہ مبارکپوری

(الہدی دربھنگہ ج:۶ ش:۲/ ۱۰ ربیع الآخر ۱۳۷۳ھ/ ۱۶ جنوری ۱۹۵۴ء)

س : نماز کے اوقات یا ان کے علاوہ مسجد میں خوشبو کے لیے اگربتی جلانا کیسا ہے؟ کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ یہ خلاف سنت اور آتش پرستی کے مترادف ہے، کیا یہ اعتراض درست ہے؟

ج : آں حضرت ﷺ نے مسجد کی تطییب (یعنی اس کو خوشبودار بنانے) کا حکم دیا ہے اور اس کی کوئی خاص صورت نہیں بتائی، اس لیے چاہے عطر یا مشک وزعفران دیواروں میں پوت کر اور لگا کر مسجد کو خوشبودار بنایا جائے، یا عود اور اگربتی جلا کر اس کو مطیب ومعطر کیا جائے، دونوں جائز ہے، مگر نیت اس تطییب سے حکم نبوی پر عمل کرنے کی ہونی چاہیے اور مقصد حصول اجر وثواب ہونا چاہیے، اس میں نام ونمود اور داد وتحسین کی طلب وخواہش کا دخل نہ ہونا چاہیے۔ مسجد میں بخور وعود اور اگربتی جلانے کو بدعت اور خلاف سنت سمجھنا یا آتش پرستی کے مترادف اور مشابہ کہنا غلط بات ہے، اللہ تعالیٰ ہم کو غلو اور افراط وتفریط سے بچائے۔

"عن عائشة: قالت أمر رسول الله ببناء المسجد فی الدور، وان ینظف ویطیب" (ابوداود، ترمذی، ابن ماجه، ابن حبان)

قوله:" (ویطیب) أی یرش العطر، ویجوز أن یحمل التطیب علی التجمیر بالبخور فی المسجد، وفیه أنه لیستحب تجمیر المسجد بالبخور، فقد کان عبدالله یجمر المسجد، إذا قعد علی المنبر، واستحب بعض السلف التخلیق بالزعفران والطیب، وروی عنه علیه السلام فعله، قال الشعبی: هو سنة، وأخرج ابن أبی شیبة: أن ابن الزبیر لما بنی الکعبة، حلی حیطانها بالمسک" (مرعاة:۲/۴۲۷) والله اعلم.

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۲۳رمضان۱۳۹۱ھ
(محدث بنارس اگست ۱۹۹۷ء)

کتاب الصلاۃ

باب الأذان

س : زید کہتا ہے کہ اذان کے شروع میں تکبیر کے چار کلموں کو چار سانس میں یعنی: ہر ایک اللہ اکبر کو ایک آواز اور ایک سانس کے ساتھ ادا کرنا چاہئے جیسے شہادتین اور حیعلتین کے کلموں کو ادا کیا جاتا ہے۔ دو کو ایک سانس کے ساتھ یعنی: چاروں کلموں کو صرف دو وقف کے ساتھ نہیں ادا کرنا چاہیے۔ اور بکر کہتا ہے کہ تکبیر کے ان چاروں کلموں کو کل دو وقف کے ساتھ یعنی: دو اللہ اکبر ایک آواز اور ایک سانس کے ساتھ، پھر دو اللہ اکبر دوسری آواز اور سانس کے ساتھ ادا کرنا چاہیے۔ مسلم شریف میں ہے:"إذا قال المؤذن: الله أكبر الله أكبر فقال أحدكم: الله أكبر الله أكبر"(۱)، و نیز دوسری حدیث میں ہے:"السكتة بعد كل تكبيرتين لا بينهما" یہ دونوں حدیثیں بکر کے قول کی دلیل ہیں پس ان دونوں میں کس کا قول صحیح ہے؟۔

ج : اذان کے شروع میں تکبیر کے چاروں کلموں میں سے ہر ایک کلمہ کے بعد وقف کر دینا جیسا کہ زید کہتا ہے، یا دو تکبیر کے بعد وقف کرنا جیسا کہ بکر کہتا ہے اسی طرح آخر اذان میں تکبیر کے دونوں کلموں کے بعد وقف کرنا یا ہر ایک تکبیر پر وقف کرنا یہ دونوں صورتیں جائز اور مباح ہیں، لیکن دو تکبیر کے بعد وقف کرنا یعنی شروع اذان میں چاروں کو صرف دو سانس کے ساتھ اور آخر میں فقط ایک سانس کے ساتھ ادا کرنا اولیٰ ہے وإليه ذهبت الشافعية و الحنفية وغيرهم، "عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لبلال: إذا أذنت فترسل" (أى تأن وتمهل ولا تعجل ولا تسرع فى أذانك) الحديث (ترمذی، حاکم، و بیہقی، و ابن عدی) (۲) یہ حدیث بظاہر دلیل ہے زید کے قول کی۔

قال شيخنا الأجل المباركفورى : "حديث الباب يدل على أن المؤذن يقول كل كلمة من كلمات الآذان بنفس واحدة ،فيقول التكبيرات الأربع فى أول الأذان بأربعة أنفس، يقول الله أكبر بنفس ، ثم يقول الله أكبر بنفس آخر، ثم يقول الله أكبر بنفس آخر،ثم يقول الله أكبر بنفس آخر، وعلى هذا يقول كل كلمة بنفس واحدة " انتھی (۳) لیکن یہ حدیث سخت ضعیف ہے اس کی ایک سند میں یحیی بن مسلم مجہول اور عبد المنعم ضعیف نا قابل اعتبار دو راوی اور دوسری سند میں عمرو بن فائد متروک موجود ہیں۔ "عن علی قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نرتل

(۱) کتاب الصلاة باب استحباب القول قبل ول المؤذن (۳۸۵) ۱/۲۴۹ (۲) ترمذی کتاب باب ماجاء فى الترسل (۱۹۵) ۱/۳۷۳،
(۳) تحفة الاحوذی:۱/۱۷۵.

الآذان" (دارقطنی ۱/۲۳۸) یہ حدیث بھی ضعیف ہے اس کی سند میں عمرو بن شمر متروک راوی موجود ہے۔ ہاں حضرت عمر کا اس مضمون کا فتویٰ بسند معتبر مروی ہے (دارقطنی ۱/۲۳۸) یہ دونوں حدیثیں اگرچہ ضعیف ہیں لیکن اذان کے مقصد اور غرض کے مطابق ہیں۔ اور حضرت عمرؓ کا فتویٰ بھی ان کی تائید کر رہا ہے اس لیے عمل کرنے میں کچھ حرج اور مضائقہ نہیں۔

وقال النووی فی شرح مسلم (۳/ ۷۹):"قال أصحابنا: یستحب للمؤذن أن یقول کل تکبیرتین بنفس واحد، فیقول فی اول الأذان الله أکبر الله أکبربنفس آخر"انتهی.

قال شیخنا: "یستأنس لما قال النووی من أن المؤذن یقول کل تکبیرتین بنفس واحد فی اول الأذان وفی آخره، بما رواه مسلم فی صحیحه عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إذا قال المؤذن الله أکبر، الله أکبر، فقال أحدکم الله أکبر الله أکبر، فذکر الحدیث بطوله ثم قال: فقوله صلی الله علیه وسلم إذا قال المؤذن الله أکبر الله أکبر، فقال أحدکم: الله أکبر الله أکبر فی اول الأذان، وکذا فی آخره، یدل بظاهره علی ما قال النووی" انتهی .(٦)

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۰ محرم ۱۳۶۱ھ/فروری ۱۹۴۲ء)

س : اگر اذان قبل از صبح دی جائے تو اعادہ کرنا چاہیے یا نہیں؟

ج : فجر کی نماز کے لیے صبح صادق کے طلوع ہونے سے پہلے اذان دینی کسی صحیح صریح حدیث سے ثابت نہیں ہے، اس لیے اگر فجر کی نماز کے لیے کسی نے طلوع صبح صادق سے پہلے اذان دے دی تو وقت ہو جانے کے بعد اذان کا اعادہ کرنے پڑے گا۔

حضرت بلال رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ غلطی سے طلوع صبح صادق سے پہلے اذان دے دی تھی تو آں حضور ﷺ نے فرمایا کہ جاؤ اعلان کردو کہ: "إلا إن العبد قد نام". غرض یہ ہے کہ کسی صحیح حدیث سے رات کی اذان پر اکتفا کرنا ثابت نہیں ہے۔ پس اس بارے میں صحیح مسلک حنفیہ کا ہے۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدھلی

س : مسجد میں اذان ہو چکی ہے کسی نے یہ خیال کر کے کہ اذان نہیں ہوئی اذان شروع کر دی۔ کیا دوبارہ اذان کہنے والے کو اذان کہنے سے روک دیا جائے؟۔

(محمد نور مکرانی، بھوپال)

ج : بے شک روک دینا چاہیے۔ بلاضرورت تکرار اذان کا کوئی بھی قائل نہیں ہے اور نہ اس قسم کی کوئی نظیر قرون ثلاثہ میں ملتی ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۴، رجب ۱۳۶۰ھ/ اگست ۱۹۴۱ء)

(٦) تحفة الاحوذی ١/ ١٧٥

س : مسجد گھر سے دو تین میل کے فاصلہ پر ہے کسی وقت کام میں مشغول رہ جانے کی وجہ سے اتنی دور مسجد میں نہ جاسکے تو گھر میں پڑھتے وقت اذان واقامت دونوں کہے یا صرف اقامت پر اکتفا کرے؟

ج : گھر میں اکیلے یا جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اذان واقامت دونوں کہی جائیں اور اگر اقامت پر اکتفا کیا جائے تو مضائقہ نہیں۔ گھر میں جماعت کے ساتھ اکیلے پڑھنے کی صورت میں اذان کا تاکد نہیں باقی رہتا۔

قال في الهداية: "فإن صلى في بيته في المصر، يصلي بأذان وإقامة، ليكون الأداء على هيئة الجماعة، وإن تركه جاز، لقول ابن مسعود: أذان الحي يكفينا" انتهى، وقال ابن قدامة في المغني: (۲/۷۴) "والذى يصلي في بيته يجزيه أذان المصر، وهو قول الشعبي والنخعي وأصحاب الرأى، وقال الأوزاعي ومالك: تكفيه الإقامة" انتهى.

(محدث دہلی فروری ۱۹۴۲ء)

س : اذان میں یا کسی اور موقعہ پر لفظ محمد سن کر "انگوٹھا" چومنا جائز ہے یا نہیں؟

ج : لفظ "محمد" سن کر انگوٹھے چوم کر آنکھوں سے لگانا بے اصل اور بدعت ہے۔ انگوٹھے چوم کر ان کو آنکھوں سے لگانے کے بارے میں چند حدیثیں آئی ہیں لیکن سب غیر صحیح، بے اصل، موضوع، جھوٹی اور بناوٹی ہیں۔

علامہ شوکانی نے "الفوائد المجموعہ" ص: ۱۴۰ میں، علامہ محمد طاہر فتنی حنفی نے "تذکرۃ الموضوعات" ص: ۲۴ میں، ملا علی قاری حنفی نے "موضوعات" ص: ۶۴ میں، حافظ سیوطی نے "تیسیر المقال" میں، علامہ ابو الحسن عبد الغافر الفارسی صاحب "مفہم شرح صحیح مسلم" نے "اقوال الأکاذیب" میں، علامہ ابو اسحاق بن عبد الجبار کابلی نے "شرح رسالہ عبد السلام لاہوری" میں، علامہ محمد یعقوب نیپالی نے "الخیر الجاری شرح صحیح البخاری" میں، علامہ حسن بن علی الہندی نے "تعلیقات مشکوٰۃ" میں، حافظ سخاوی نے "المقاصد الحسنہ" ص: ۳۸۴ میں اور دوسرے محدثین نے ان احادیث کے بے اصل و بے ثبوت اور موضوع ہونے کی تصریح کر دی ہے۔ اسی لیے شاہ عبد العزیز صاحب قدس سرہ نے "فتویٰ تقبیل العینین" میں اس فعل کو بدعت قرار دیا ہے۔

(محدث دہلی ج: ۸ ش: ۸، شوال ۱۳۵۹ھ / دسمبر ۱۹۴۰ء)

س : اذان کے بعد دعا میں ہاتھ اٹھانا کیسا ہے؟

ج : اذان کے بعد ہاتھ دعا کے لیے اٹھانا جائز ہے اگرچہ نصاً اور صراحتاً کسی حدیث سے دعاء اذان کے وقت ہاتھ اٹھانا آنحضرت ﷺ سے ثابت نہیں ہے، لیکن عام دعاؤں کے وقت ہاتھ اٹھانے کی قوی حدیثوں کی رو سے اس خاص دعا کے وقت ہاتھ اٹھانے کی اباحت پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔

(ترجمان دہلی فروری ۱۹۵۷ء)

باب الامامة

س : مفتیان اسلام ومحدثین عظام علمائے شرع مبین/ زاد اللہ فیوضاتھم وبرکاتھم موضع پاؤ گڈھ (ضلع ٹمکور ملک میسور) کے متولی مسجد وقومی برادروں کی متفقہ کمیٹی نے مندرجہ ذیل اوصاف وخصائل جس قاضی وپیش امام میں موجود ہوں، کیا قوم اس کی اقتداء کرسکتی ہے؟ مستند فتویٰ طلب ہے۔

اوصاف وخصائل:

(۱) قاضی وپیش امام ضعیف العمر تقریباً نوے سال ہونا۔

(۲) بصارت بالکل کم، چلنے پھرنے دوسرے کاموں میں دوسروں کی کمک یامدد کامحتاج ہونا۔

(۳) علم حدیث وفقہ میں دانست کم رہنا۔

(۴) علم قرآن سے ناآشنا ہونا۔

(۵) قانون قرأت سے ناواقف، آواز میں دانتوں کے نہ ہونے سے پوپلاپن یامخارج الحروف کانہ ہونا۔

(۶) خیالات کامنتشر پائے جانا۔

(۷) پاکی وصفائی، کپڑوں کی گندگی کالحاظ نہ رکھنا۔

(۸) جھوٹی شہادت پر کمر بستہ ہونا۔ جھوٹی بات یاقسم کھاجانا۔

(۹) شریروں کی جماعت کاجتھایاپارٹی بنانا، عیدگاہ میں باجے بنسری سے داخل ہونا۔

مذکورہ بالا صفات جس قاضی وپیش امام کے پاس موجود ہوں ۔کیا قوم اس کی اقتداء کرسکتی ہے، فتویٰ کے طلب گار ہیں جو گورنمنٹ کی عدالتوں میں پیش کیا جانے والا ہے اور یہی فتویٰ اتفاق کے لیے سند ہے۔

سائل: متولی مسجد عبدالرزاق صاحب کنٹراکٹر پاؤ گڑھ
ضلع ٹمکور ملک میسور، ممبران مسجد

(۱) محمد بدھن صاحب پارک منڈی

(۲) محمد داؤد صاحب رسرسہ رشتہ دار مکان دار

(۳) سید یوسف شاہ چشتی القادری پاؤ گڑھ معلم مدرسہ دینیہ

ج : جو شخص پاکی اور صفائی کا لحاظ نہ رکھے اور جھوٹی شہادت پر کمربستہ رہے' جھوٹی بات بولے یا جھوٹی قسم کھا جایا کرے شریروں کی جماعت اور جتھا و پارٹی بنائے، عیدگاہ باجے بنسری کے ساتھ داخل ہو، شرعاً فاسق ہے، اور فاسق کو قصداً امام بنانا یا متولیان مسجد کا اس کو مسجد کا امام مقرر کرنا، مکروہ تحریمی اور موجب گناہ ہے۔

اس صورت مسئولہ میں متولی مسجد و ممبران مسجد کو چاہیے کہ شخص مذکور کو مسجد کی امامت سے الگ کردیں۔ اگر معزول اور علیحدہ کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود اس کو معزول نہیں کریں گے تو گنہگار ہوں گے' اور واضح ہو کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز ادا کرنی درست نہیں اور خود اس کو بھی امام بننا جائز نہیں۔

"عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: اجعلوا ائمتكم خياركم ، فإنهم وفد فيمابينكم وبين ربك(۱)" (دارقطنی: ۲/ ۸۸) نیل الاوطار: ۳/ ۲۰۱ میں ہے: "وقد أخرج الحاكم فى ترجمة مرثد الغنوى عنه صلى الله عليه وسلم: إن سركم أن تقبل صلوتكم ، فليؤمكم خياركم' فإنهم وفد فيما بينكم وربكم " انتہی(۲) "عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ثلثة لا تقبل منهم صلوتهم' من تقدم قوما وهم له كارهون" الحدیث (ابوداود(۳) ابن ماجہ(۴)) "أما الفاسق الأعلم فلا يقدم ،لأن فى تقديمه تعظيمه ، وقد وجب عليهم إهانته شرعا، ومفاده كراهة التحريم ابو السعود انتهى مافى الطحطحاوى شرح الدر المختار، وفى المعراج قال أصحابنا : لاينبغى أن يقتدى بالفاسق ، إلا فى الجمعة ، لأنه فى غيرها يجد إماما غيره، بل مشى فى شرح المنية، على أن كراهة تقديمه كراهة تحريم" كذا فى "رد المحتار شرح الدر المختار".

ان روایات حدیثیہ وفقہیہ کی رو سے اس شخص مذکور فی السوال کو امام باقی رکھنا باوجود عزل پر قدرت رکھنے کے معزول نہ کرنا بہت بڑا اور قریب حرام کے ہیں' متولی اور ممبران مسجد پر واجب ہے کہ اس کو امامت سے الگ کردیں اور اس کے پیچھے نماز نہ پڑھیں۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیہ بدھلی

س : ایک مولوی صاحب کتاب نکاح خواں میں امور مذکورہ خلاف شرع موجود ہیں آیا اس کو نماز جنازہ اور نماز پنجگانہ کا امام وغیرہ بنانا جائز ہے؟

(۱) اپنی والدہ کو خوراک وغیرہ نہ دینا اور اس کا

(۲) ایک نکاح کے بعد دوسرا و تیسرا نکاح پڑھنا اور...... کے اخیر تک موجود رہنا

(۳) اپنی عورت کو ملزوم زنا کرنا اور زانی کو دوست سمجھنا۔

---

(۱) ضعيف جداً سلسلة الاحاديث الضعيفة (۱۸۲۲) ٤/ ۳۰۲ (۲) الضعيفة (۱۸۲۳) ٤/ ۳۰۳ ايضا ومرعاة المفاتيح ٤/ ٦١۔ (۳) كتاب الصلاة باب الرجل يؤم القوم وهم له كارهون (۵۹۳) ۱/ ۳۹۷ (٤) كتاب الصلاة باب من أم قوما وهم له كارهون (۹۷۰) ۱/ ۳۱۱.

(۴) اپنے واسطے غیروں سے جھوٹی گواہی عدالت میں دلوانا۔

(۵) زندہ عورت پر خود کو دوست رکھنا۔

جب اس سے ان امور کے بارے میں کہا جاتا ہے تو وہ یہ جواب دیتا ہے کہ "اقرار باللسان وتصدیق بالجنان"، "إن رحمتي غلبت علی غضبي" اور "إن الحسنات یذھبن السیئات" (ھود: ۱۱۴) "من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله دخل الجنة" (مجمع الزوائد ۱/۱۸) کی رو سے کوئی حرج نہیں وغیرہ وغیرہ۔

سائل: فقیر محمد صالح محمد، ضلع مظفر گڑھ

ج : جس شخص کے اندر امور مذکورہ فی السوال مخالف شریعت موجود ہوں، وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کا سخت نافرمان، عاصی اور فاسق ہے بڑا گنہگار اور ظالم ہے۔ اپنی اس نافرمانی اور فسق وشرارت کی وجہ سے اس لائق نہیں کہ اس کو پنجگانہ نماز یا نماز جنازہ کا امام بنایا جائے۔

اسلام اور ایمان صرف اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب کا نام نہیں ہے یہ مذہب تو مرجئہ کا ہے' جو ایک گمراہ فرقہ ہے، صحیح یہ ہے کہ ایمان اور اسلام نام ہے تین چیزوں کے مجموعے کا: (۱) اقرار باللسان (۲) تصدیق بالجنان (۳) عمل بالارکان۔ یہی مذہب ہے تمام محدثین کرام اور امام شافعی امام مالک اور امام احمد کا (رحمہم اللہ)، اور یہی ثابت ہے قرآن وحدیث سے، پس معاصی سے پرہیز کرنا اور نیک اعمال کا التزام فرض اور ضروری ولازم ہے۔ حدیث کا لفظ صرف اس قدر "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة" مولوی مذکور نے اس کا مطلب غلط سمجھا ہے، اصل اور صحیح مطلب یہ ہے کہ: لا إله إلا الله اور محمد رسول اللہ کا معنی اور مطلب سمجھ کر اور اُس کو دل میں اتار کر اقرار کرنے اور یقین رکھنے والا' اور اس کلمہ کے مطابق عمل کرنے والا ضرور جنت میں داخل ہوگا۔ کیوں کہ کلمہ طیبہ کا معنی یہ ہے کہ: آسمان اور زمین پر صرف اللہ تعالیٰ کی خدائی ہے اور اسی کا حکم وقانون چلتا ہے' اور ہم صرف اسی کے قانون اور حکم پر چلنے کے پابند ہیں' اور آں حضرت ﷺ اس کے ایلچی ہیں، جن کے ذریعہ اس نے اپنی کتاب ہم تک بھیجی اور اپنے قوانین واحکام نازل فرمائے۔

پس آپ کی رسالت اور نبوت کا اقرار ہم پر فرض کرتا ہے کہ آپ کے لائے ہوئے قانون واحکام پر چلیں' اور اپنی زندگی آں حضرت ﷺ کی زندگی کے مطابق گزاریں۔

اگر اس کلمہ کا وہ مطلب ہوتا جو اس مولوی نے سمجھا ہے، تو نہ کسی برائی سے بچنے کی ضرورت ہوتی نہ کسی نیک کام (نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ وغیرہ) کرنے کی، اور قرآن وحدیث میں برائیوں سے بچنے، اور نیکیوں کے اختیار کرنے کے تمام احکام وقوانین بے کار ولغو ہو جاتے، کیوں کہ جب جنت میں داخل ہونے کے لیے صرف کلمہ کا پڑھنا کافی ہے، تو کیا ضرورت ہے عمل کی۔ بہر کیف اس حدیث سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ کلمہ کے اقرار کے بعد عمل کی ضرورت نہیں ہے۔ کیوں کہ کلمہ کا اقرار خود ہم پر عمل کو لازم کرتا ہے۔

(۲) "إن الحسنات یذھبن السیئات" کا اس کے شان نزول کے مطابق' یہ مطلب ہے کہ اگر کوئی شخص معمولی گناہ غلبہ شہوت کی وجہ سے کر بیٹھے مثلاً: کسی پرائی عورت کو بری نظر سے دیکھ لے یا فقط اس کا بوسہ لے لے، یا فقط شہوت سے چھوڑے، تو نماز وغیرہ جیسی

بڑی نیکیوں کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اس گناہ کو معاف کردیں گے۔ بڑے گناہ بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوں گے۔ اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ برائی ہر قسم کی، شوق سے کرو اور پھر نماز وغیرہ نیک کام کرلو ساری برائی معاف ہوجائے گی۔ یہ مطلب تو وہی شخص بیان کرے جو قرآن وحدیث سے ناواقف اور جاہل ہو۔

(۳) ''إن رحمتي سبقت غضبي یاغلبت غضبي'' کا یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کا فضل تمام مخلوقات کو بلامنشأ کے شامل ہے ایک بچے کو پیدا ہونے کے وقت سے لے کر مرتے دم تک اپنی رحمت اور فضل سے نوازتا رہتا ہے۔ بلاکسی سبب اور منشا کے یہاں تک کہ کافروں، ملحدوں، دھریوں کو بھی رزق دیتا ہے لیکن اس کے غضب اور عذاب سزا اور جزا کا تعلق اس کے بندے کے ساتھ اس وقت ہوتا ہے جب وہ بالغ ہو کر اس سے سرکشی ونافرمانی کرے۔ مولوی مذکور نے اس کا مطلب بھی غلط سمجھا ہے اس کو چاہیے کہ کسی بڑے مدرسہ میں قرآن وحدیث کے ماہر سے قرآن وحدیث پڑھے اور آیتوں وحدیثوں کا غلط مطلب بیان کرکے لوگوں کو گمراہ نہ کرے۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

س : ایک شخص پنجگانہ نماز ادا نہیں کرتا اور صرف جمعہ کی نماز امام بن کر پڑھاتا ہے، کیا ایسے آدمی کو امام بنانا جائز ہے؟

ج : پنجگانہ نماز فرض ہیں۔ ان کی فرضیت کا منکر بالاتفاق کافر' خارج از اسلام اور مباح الدم ہے اور اگر فرضیت کا تو قائل ہے لیکن غفلت اور سستی سے قصداً پنج وقتہ نماز نہیں پڑھتا' تو ایسا شخص فاسق ہے جیسا کہ یہ مذہب ہے امام مالک وامام شافعی وامام ابوحنیفہ کا' یا بحکم حدیث: ''من ترک الصلوٰۃ متعمدا فقد کفر'' (۱) وحدیث: ''بین الرجل وبین الکفر ترک الصلوٰۃ'' (۲) وحدیث ''العھد الذی بیننا وبینھم الصلوٰۃ فمن ترکھا فقد کفر'' (۳) کافر ہے لیکن ایسا کافر نہیں کہ خارج از اسلام اور مباح الدم ہوجائے' اور یہی مذہب ہے عبداللہ بن المبارک واسحاق بن راھویہ وعلامہ شوکانی کا اور امام احمد سے ایک روایت یہی منقول ہے۔
(نیل الاوطار: ۱/۳۶۹)

اور یہی مذہب حق ہے، پس صورت مسئولہ میں ارباب اختیار کو چاہیے کہ ایسے فاسق شخص کو امامت جمعہ سے معزول کردیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ''لا یؤم فاجر مؤمنا' إلا أن یقھرہ بسلطان' یخاف سیفه أو سوطه'' (ابن ماجہ بسند ضعیف (۴)، ''اجعلوا ائمتکم خیارکم'' الحدیث (دارقطنی عن ابن عباس بسند ضعیف ۲/۸۸)، ''عن السائب بن خلاد أن رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم رأی رجلا أم قوما، فبصق فی القبلة ورسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم ینظر الیه،

(۱) ابن ماجه کتاب الفتن، باب الصبر علی البلاء (۴۰۳۴) ۲/۱۳۳۹ (۲) صحیح مسلم کتاب الایمان باب بیان اطلاق اسم الکفر علی من ترك الصلاة (۸۱) ۱/۸۷ (۳) ابن ماجه کتاب اقامة الصلاة والسنة فیها، باب ماجاء فی ترك الصلاة (۱۰۷۸) ۱/۳۴۲ (۴) کتاب اقامة الصلاة والسنة فیها، باب فی فرض الجمعة (۱۰۸۱) ۱/۳۴۳

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فرغ: لايصلي لكم، فأراد بعد ذلك ان يصلي لهم، فمنعوه واخبروه بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم" الحديث (ابوداود) (۱)،"ولو قدموا فاسقا يأثمون ،بناء على أن كراهة تقديمه كراهة تحريم"(کبیری)

لیکن اگر ایسے شخص کے پیچھے بوقت ضرورت نماز پڑھ لی جائے تو جائز ہے مثلاً وہ امام حاکم شہر ہے یا رئیس ہے یا بادشاہ ہے' اگر اس کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے تو فتنہ پیدا ہوگا اور اس کے ہٹانے پر قدرت نہیں ہے' ایسی حالت میں ایسے فاسق کے پیچھے نماز درست ہے صحابہ کرام امراء جور کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرتے تھے اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:"والصلوٰة واجبة عليكم' خلف كل مسلم كان' برا كان أو فاجرا و إن عمل الكبائر " (ابو داود (۲) وللدار قطنی (۲/۵٦) بمعناه عن مكحول عن أبي هريرة ، وقال: لم يلق مكحول أبا هريرة) "صلوا خلف من قال لا إله إلا الله " (دار قطنی (۲/۵۷) بسند ضعيف) "إذا كان الفاسق يؤم الجمعة ، وعجز القوم عن منعه ، قال بعضهم :يقتدى به في الجمعة ولا يترك الجمعة بإمامته ، وفي غير الجمعة يتحول إلى مسجد آخر' ولا يأثم به ، هكذا في الظهيرية "

(فتائی عالمگیری ۱/۶۸)

(محدث دہلی: ج ۸ ش: ٦ شعبان ۱۳۵۹ھ/ اکتوبر ۱۹۴۰ء)

س : جو پابند جماعت نہ ہو ایسے شخص کو کیا امام بنانا جائز ہے اور جو بنائے اس کا کیا حکم ہے؟

(رفیق احمد، دہلی)

ج : ایسے شخص کو قصداً امام بنانا کراہت وقباحت سے خالی نہیں۔ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے کو فرض عین (واليه يميل قلبي) کہنے والوں کے نزدیک تو اس کی کراہت ظاہر ہے کہ وہ شخص تارک فرض ہے۔ جو لوگ جماعت کو واجب علی الکفایہ کہتے ہیں (حنفیہ ،مالکیہ ،شافعیہ) ان کے نزدیک بھی ایسے شخص کو امام بنانا خلاف اولیٰ ہے۔ ارشاد ہے:"اجعلوا ائمتكم خياركم" (حدیث)(۳)

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ٦ ، رمضان ۱۳٦۱ھ/ اکتوبر ۱۹۴۲ء)

س : زید موحد اہل حدیث ہے' عمر رسیدہ' بڑے بڑے علماء کا صحبت یافتہ ہے اور مسجد اہل حدیث میں امامت بھی کرتا ہے' لیکن یہ پیشہ اختیار کر رکھا ہے کہ مسجد میں "حاضرات" کرتا ہے۔ یعنی: ایک بچہ کو غسل کرا کر معطر کرتا ہے ، پھر آیۃ الکرسی اور سورۂ یٰسین پڑھتا ہے۔ بچہ کو بٹھا کر اس کے ہاتھ میں نقش دیتا ہے۔ بچہ سے کہا جاتا ہے کہ: جنوں کے بادشاہ کو بلاؤ۔ چنانچہ جنوں کا بادشاہ آتا ہے اور بچہ اس سے کچھ سوالات دریافت کرتا ہے۔ اسی حاضرات سے چوری بتاتا ہے، کسی کو سارق قرار دیتا ہے، اسی ذیل میں دفائن وگزشتہ

(۱) كتاب الصلاة باب كراهية البزاق في المسجد (٤٨١) ١/ ٢٢٤ (٢) كتاب الصلاة باب امامة البر والفاجر (٥٩٤) ١/ ٣٩٨ (٣) سنن دار قطنی :٢/ ٨٨ ومرعاة المفاتيح ٤/ ٦١.

باتیں بتاتا ہے۔ تعویذ، گنڈے، فلیتے وغیرہ وغیرہ بھی کرتا ہے۔ حاضرات کی فیس لیتا ہے، ایک روپیہ تو خود لیتا ہے چار آنہ مسجد میں دیتا ہے پانچ پیسہ بچہ کو دیتا ہے۔ کیا ایسے افعال موحدین اہل حدیث کے نزدیک جائز ہے؟ کیا یہ پیسہ مصارف مسجد میں خرچ کرنا جائز ہے؟ کیا ایسے شخص کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے؟ بکر کہتا ہے کہ یہ افعال شرک ہیں! اس لیے جواب قرآن وحدیث سے ہونا چاہیے۔

ج : حاضرات کا یہ عمل جس کو زید چوری بتانے اور چور کا پتہ لگانے، دفائن اور گزشتہ باتیں یا آئندہ واقعات بتانے کے لیے اختیار کرتا ہے، قرآن وحدیث کی رو سے قطعاً ناجائز ہے۔ زید اس عمل کی وجہ سے عاصی اور گنہگار مخالف قرآن وحدیث اور مستحق تادیب وتعزیر ہے۔

(۱) اس لیے کہ یہ طریق کاراز قسم کہانت ہے، جو نام ہے آئندہ ہونے والے واقعات کے بتانے، اور امور غیبیہ کا پتہ لگانے، اور ان کی خبر دینے سے تعرض کرنے کا، اور ادعائے غیب دانی کا۔ اور کہانت سے آں حضرت ﷺ نے منع فرمایا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی لکھتے ہیں: ”إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الكهانة، وهي الإخبار عن الجن أشد النهي، وبرئ ممن أتى كاهنا“ (حجة الله البالغة)، وقال الشيخ الدهلوي (في اللمعات) نقلا عن اللسان (۳/۳۶۳) والنهاية (۴/۲۱۴): ”والكاهن: الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان' ويدعي معرفة الإسرار، فمنهم من له تابع من الجن يلقي إليه الأخبار، ومنهم من يعرف الأمور بمقدمات وأسباب' يستدل بها على مواقعها، من كلام أو فعل أو حال، ويخص باسم العراف، وهو الذي يتعاطى معرفة مكان المسروق و مكان الضالة ونحوها، وحديث من أتى كاهنا، يشمل الكاهن والعراف والمنجم، قالوا: وينبغي للمحتسب منعهم وتأديبهم وأن يؤدب الآخذ والمعطي“ (حاشيه ابو داود: ۲/۵۴۵).

(۲) اور اس لیے کہ زید اس عمل میں بچہ کے ہاتھ پر نقش وخطوط کھینچتا ہے جو از قسم رمل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمل سے منع فرمایا ہے ارشاد ہے: ”العيافة والطيرة والطرق من الجبت' الطرق : الزجر، والعيافة: الخط“ (ابو داود ۴/۲۲۹)

(۳) اور اس لیے کہ زید جنوں کے بادشاہ (شیطان) سے مغیبات ودفائن وسرقہ وغیرہ کا پتہ وحال پوچھتا ہے کہ اس شیطان کو امور غیبیہ کا علم ہے، حالاں کہ امور غیبیہ کا علم بجز اللہ تعالیٰ کے کسی بشر اور جن وغیرہ کو نہیں ہے، اگر بذریعہ استراق سمع بعض امور جزئیہ کا علم اس کو ہو بھی، تو ہم کو اس پر اعتماد کرنے سے سخت منع کر دیا گیا ہے ارشاد ہے: ”لايعلم الغيب إلا الله“.

(۴) اور اس لیے کہ یہ صورت عمل حوائج ودفع مضرات میں شیطان وجن سے استمداد واستعانت کی ہے' جو شرک ہے

(۵) اور اس لیے کہ یہ صورت عمل فرقہ فریمسن (ضالہ، مضلہ، مرتدہ، واجب القتل) کے فن سے مشابہ ہے جس کا موضوع مغیبات سے بحث اور ان کا ادراک ہے' اور جس کی غرض وغایت حوائج ودفع مضرات میں' شیاطین وجنات سے استمداد واستعانت ہے۔ تفصیل (دلیل الطالب ص: ۷۷۵) میں ملاحظہ ہو۔

(۶) اوراس لیے کہ یہ عرافت (خاص طریقے پر مسروقہ اشیاء اور گم شدہ جانور کا پتہ اوراس کی جگہ معلوم کرنی ہے۔ اور عرافت ممنوع) ہے۔

(۷) اوراس لیے کہ چوری وغیرہ کا اس طرح پتہ لگانے' اوراس پر اعتماد کر کے کسی پر سارق کا حکم لگانے کی اجازت نہ آں حضرت ﷺ نے دی ہے اور نہ صحابہ وتابعین سے یہ ثابت ومنقول ہے۔ بنا بریں بدعت ومردود ہے اوراس کا مرتکب مبتدع، ضال ومضل ہے۔

علامہ نواب صدیق حسن قنوجی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ''علمے وعملے کہ شریعتِ حقہ بر جوازش دال نہ باشد' وماخذش غیر مشکوٰۃ نبوتِ محمدی بود وبعید اللتیا والتی یکے از اصناف غیوب قرار دادہ آید وایں نوع غیب شناسی' در یکے از اقسام کہانت یا شعبدہ یا سحر باشد، شک نیست کہ فاعل آن وقائل بداں یکے از مشرکان' وبرگردندگاں از دینِ اسلام است وحکم کہانت وسحر وطلسمات وشعوذت وآنچہ بداں می ماند در کتب دین بمواضع خود مبین است حاجت ذکر ادلہ' آں از کتاب وسنت مطہرہ دریں جانیست' پس ہیچ شک درآں نتواں کرد کہ صاحب ایں اعمال بے شبہ ضال ومضل است' ومحاولت چیزے کردہ کہ راہ آں مسدود است' وطرقش مردود' ومدلولاتش باطل مطرود واعتقاد بموجب معلوماتش کفر صرف' وردّت محض است' وللہ در العلامۃ ابن خلدون' حیث ختم کلامه المبسوط على هذا الأعمال بهذا الكلام الجامع' وهو قوله: ولا سبيل إلى معرفة ذلك من هذه الأعمال' بل البشر محجوبون عنه 'وقد استأثر الله تعالى بعلمه، والله أعلم وأنتم لاتعلمون انتهى'' (دلیل الطالب: ۷۹۲)

(۸) اوراس لیے کہ زید اس طرح غیب دانی وغیب بینی کی کوشش کرتا ہے اور تمام طریقے غیب دانی کے اور جمیع انواع غیب بینی کے ضلالت ہیں۔ نواب ممدوح تحریر فرماتے ہیں: ''وعلی الجملۃ ہر چہ باشد جز نبوت کہ افضل طرق مدارک حق است ہمہ انواع غیب دانی وغیب بینی ضلالت بحت است خواہ بمعانات اسباب اوضاع فلکیہ باشد یا ارضیہ وخواہ بواسطہ' عزائم واسماء بود یا بغیر آں واز شریعت مطہرہ بضرورت نقل وشہادت عقل ثابت است کہ علم غیب از اں اشیاء است کہ او تعالیٰ مستاثر بدانستن اوست احدے را ادعائے آں نمیرسد واگر یکے دعویٰ کند خلاف حق کردہ باشد وآنچہ از مغیبات بیان ساز وہر چند مطابق واقع شود در خور قبول نیست وہیچ مدرک ازین مدارک خالی از مضادت شریعت حقہ نباشد ولہذا شریعت محمدی با بطال آں ہمہ وارد گشتہ واعتقاد غیب دانی وادعاء غیب بینی را از موجبات کفر وکافری واز انواع مشرک وشرکے کہ مخالف توحید الٰہی وتصدیق رسالت پناہی است گردانیدہ اند۔ ابن خلدون گفتہ معارف وخوارق انبیاء علیہم السلام واخبار ایشاں بکائنات مغیبہ بتعلیم الٰہی است بشر را سبیلے بمعرفت آں نیست مگر بوساطت ایشاں وایں معارف انبیاء عین حق است واما کہانت پس وحی شیطانی ست'' (دلیل الطالب: ۷۰).

(۹) اوراس لیے کہ زید قرآنی آیات اور سورتوں کو بے محل استعمال کر کے اس کی توہین کرتا ہے۔ قرآن کریم ان اعمال کے لیے نہیں نازل ہوا ہے' پس زید کو اپنے اس غیر شرعی عمل سے جلد باز آنا چاہیے۔ جو لوگ زید کے پاس اس مطلب کے لیے جاتے ہیں اور عمل حاضرات کو درست سمجھ کر اس پر اعتماد کرتے ہیں سخت گنہگار ہیں۔ ارشاد ہے: ''من أتى كاهنا فصدقه بمايقول' فقد برئ بما

أنزل علی محمد صلی اللہ علیہ وسلم " (ابوداؤد[1] وغیرہ) اس طرح سے حاصل شدہ پیسوں کا مسجد کے مصارف میں خرچ کرنا ناجائز ہے کیونکہ وہ مال حرام ہے "ونهی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن حلوان الکاهن " (ترمذی[2] وغیرہ) اور مال حرام وغیر طیب کا مسجد میں صرف کرنا ممنوع و ناجائز ہے۔ ارشاد ہے: "إن اللہ طیب لایقبل الا الطیب" (صحیحین:[3]) اور ایسے شخص کو امامت سے قدرت ہو تو معزول کر دینا چاہیے ارشاد ہے: "إجعلوا ائمتکم خیارکم" وہ شخص ملعون ہے جس کی امامت کو بوجہ اس کے امر مذموم عندالشرع کے مرتکب ہونے کے لوگ ناپسند کریں۔" (ترمذی[4] وغیرہ) فلیتہ، گنڈے بنانا مکروہ ہے۔ گرہوں پر کچھ پڑھ کر پھونکنا۔ "ومن شرا لنفاثات فی العقد" میں داخل ہے۔ افسوس ہے کہ جن خرافات سے اہل حدیث پرہیز کرتے تھے اور جو بدعتیوں کا شعار سمجھی جاتی تھیں۔ اب اہل حدیث عوام ہی نہیں بلکہ ہمارے بعض علماء نے بھی بغیر کسی جھجک کے ان کو اختیار کرنا شروع کر دیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ذریعہ معاش بنالیا ہے۔

(محدث دہلی)

س : ہمارے یہاں مسجد اہل حدیث میں دوڈھائی سال سے مولانا محمد امین اثری مبارک پوری امامت، خطابت کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ آپ درس قرآن مجید اور درس حدیث بھی دیتے ہیں۔ اس عرصے میں ہم نے کبھی آپ کے کسی قول و فعل سے قرآن وسنت کی مخالفت نہیں دیکھی، اور آپ کئی دفعہ خدا کو گواہ بنا کر عہد کر چکے ہیں کہ وہ کبھی قرآن وسنت کے خلاف کسی بات کی تبلیغ نہ کریں گے اور اگر کبھی وہ خدانخواستہ ایسا کر بیٹھیں، تو انہوں نے جملہ مسلمانوں سے ان کی پُرزور مخالفت اور اصلاح کی درخواست بھی کی ہے۔ آپ پکے اہل حدیث ہیں اور ہم نے آج تک کوئی فعل کبھی ان سے حدیث کے خلاف سرزد ہوتے نہیں دیکھا۔ حتی کہ آپ کے سخت سے سخت مخالف بھی اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی ساتھ مولانا موصوف جماعت اسلامی کے رکن بھی ہیں اور اس جماعت سے ان کا تعلق کئی سال پیشتر کا ہے۔ وہ جس وقت مالیر کوٹلہ تشریف لائے تھے اس سے پہلے جماعت اسلامی کے رکن تھے۔

ابھی چند روز ہی ہوئے ایک مولانا عبداللطیف صاحب ساکن محلہ کشن گنج دہلی یہاں تشریف لائے۔ انہوں نے ایک گفتگو میں فرمایا "جیسا کہ کسی گاڑی میں گھوڑا، بیل، اونٹ، خچر حتی کہ گدھا تک جت سکتا ہے لیکن کتا نہیں جت سکتا، اسی طرح امامت کے لیے ایک ایسا موحد جو داڑھی منڈا ہو، سنیما دیکھتا ہو، شراب پیتا ہو اور بے عمل بھی ہو جائز ہو سکتا ہے مگر جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے کے پیچھے ہرگز ہرگز نماز نہیں ہو سکتی۔" مولانا عبداللطیف صاحب واپس تشریف لے گئے ہیں، اور سنا ہے کہ انہوں نے بعض افراد کے سامنے اس کی معافی بھی مانگ لی ہے، لیکن یہاں کی جماعت میں ایک مستقل افتراق کی صورت پیدا ہوگئی ہے، یعنی کچھ افراد دانستہ جماعت کا وقت چھوڑ

---

(۱) ابوداود: کتاب الطب، باب فی الکاهن ٤/٢٢٦ (۲) ترمذی، کتاب الطب، باب ماجاء فی اجر الکاهن (٢٠٧١) ٤/٣٥١، وبخاری کتاب الطلاق باب مهر البغی والنکاح ٦/١٨٨ (٣) بخاری، کتاب الزکوٰۃ، باب الصدقة من کسب طیب۔ ومسلم، کتاب الزکوٰۃ باب قبول الصدقة من الکسب الطیب (١٠١٥) ٢/٧٠٢ (٤) کتاب الصلاۃ، باب ماجاء فی من ام قوما وهم له کارهون (٣٤٦) ٢/١.

کر اپنی الگ نماز پڑھتے ہیں اور مولانا محمد امین اثری صاحب کے پیچھے نماز پڑھنا درست نہیں تصور کرتے اور مولانا صاحب کی امامت میں نماز ختم ہونے کا انتظار کرتے رہتے ہیں۔ درآں حالیکہ نمازیوں کی ایک نمایاں اکثریت مولانا صاحب کو دوبارہ امام مقرر کر چکی ہے اوران کے پیچھے نماز پڑھتی ہے۔ آپ کے علم وامتیاز کے پیش نظر دریافت طلب یہ امور ہیں کہ قرآن وحدیث نبوی ﷺ کی رو سے۔

(۱) کیا مولانا محمد امین صاحب اثری کے پیچھے نماز پڑھنا جائز ہے یا ناجائز؟

(۲) کیا جماعت کے ہوتے ہوئے دانستہ دوسری جماعت کرانا درست ہے؟

(۳) کیا مولانا عبداللطیف صاحب کا امامت کے بارے میں ارشاد درست ہے؟

(۴) کیا کوئی شخص ایک ہی وقت میں اہل حدیث اور رکن جماعت اسلامی نہیں ہوسکتا؟

(۵) اگر دو شخصوں میں سے امامت کے لیے انتخاب کرنا ہو تو کیا دونوں میں سے زیادہ عالم باعمل کو منتخب نہیں کرنا چاہیے؟

(۶) مولانا محمد امین صاحب کو امامت سے علیحدہ کرنے کے لیے جھگڑنے والے کیسے ہیں؟

از راہ نوازش جوابات مفصل اور واضح ارسال فرمائیں۔ خدائے کریم آپ کو اس کا اجر دے گا۔ آمین

آپ کا صادق محمد کفایت اللہ

مالیر کوٹلہ

ج: از حضرت مولانا نذیر احمد صاحب مدرس اول جامعہ رحمانیہ بنارس، رکن مجلس شوریٰ آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس۔

مکرمی جناب ہیڈ ماسٹر صاحب:/ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

آپ کا رجسٹرڈ مکتوب گرامی ملا۔ جس امر کی بابت آپ نے استفسار فرمایا ہے اس کی تفصیل پڑھ کر بڑا افسوس ہوا۔ مولوی عبداللطیف صاحب دہلوی کو میں اچھی طرح جانتا ہوں۔ ان حضرات نے جماعت اسلامی کی کوئی ایک کتاب بھی براہ راست مطالعہ نہ کی ہوگی یا اگر کتاب پڑھی ہوگی' تو خالی الذہن انصاف کی رو سے' تحقیق کی نیت سے نہیں' بلکہ اپنے دماغ میں پہلے سے یہ فیصلہ قائم کرکے پڑھا ہوگا کہ یہ گمراہ شخص کی کتاب ہے' تو ایسے حالات میں کسی مضمون کو پڑھ کر حق یا ناحق کا فیصلہ کیا کر سکتے ہیں۔ مجھے حیرت ہے کہ یہ لوگ ادھر اُدھر کی سنی سنائی باتوں پر اُلٹے سیدھے اقتباس کو دیکھ کر کس طرح ایسے سخت فتوے دینے کی جرات کر دیتے ہیں۔

میں نے جماعت اسلامی کی بہت سی کتابیں پڑھی ہیں۔ خاص کر وہ مضامین جن کی بنا پر اس جماعت کو مطعون کیا جاتا ہے، لیکن خدا شاہد ہے کہ آج تک کوئی ایسی بات مجھے ان کتابوں میں نہیں ملی جس کی بنا پر میں اس فتویٰ کو صحیح سمجھوں کہ جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے کے پیچھے ہرگز ہرگز نماز نہیں ہوسکتی۔

مودودی صاحب کی جن عبارتوں پر اعتراض کیا جاتا ہے، ان کی حقیقت یہ ہے کہ لمبے لمبے مضامین میں سے آگے پیچھے کا حصہ حذف کر کے بیچ بیچ سے کچھ ٹکڑے اٹھا لیے جاتے ہیں، اوران کو پیش کر کے کہا جاتا ہے کہ دیکھو مودودی نے یہ لکھا ہے اوراس کا عقیدہ یہ ہے۔ ٹھیک وہی طریقہ جو اہل بدعت نے حضرت اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی بعض عبارتوں کے متعلق اختیار کیا ہے۔ کیا اسی طرح قرآن مجید کی

آیت لاتقربوا الصلوۃ پیش کر کے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قرآن میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے۔(عیاذ باللہ)

میں مولوی محمد امین صاحب اثری کو بھی اچھی طرح جانتا ہوں۔وہ ایک موحد' متبع سنت، عالم باعمل اور صالح نوجوان ہیں، محض جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے کی بنا پر ان کے پیچھے نماز پڑھنے سے گریز کرنا، سراسر جہالت، شرارت اور فتنہ انگیزی ہے۔جماعت اسلامی کا کوئی عقیدہ ایسا نہیں ہے کہ جس سے ان کے موحد ہونے میں شبہ کیا جائے۔ ہاں مودودی صاحب کے چند ذاتی خیالات اور فروعی مسائل میں ان کی ذاتی تحقیقات کچھ ایسی ضرور ہیں جن سے علمی طور پر ہمیں اختلاف ہے، لیکن اولاً تو وہ پوری جماعت کا عقیدہ نہیں ہے اور نہ ہی جماعت اسلامی میں داخل ہونے کے لیے ان باتوں کا ماننا ضروری قرار دیا گیا ہے۔اگر بالفرض ایسا ہے بھی تو وہ باتیں ایسی نہیں ہیں کہ ان کی وجہ سے اس جماعت کو گمراہ یا کافر قرار دیا جائے یا ان کے پیچھے نماز پڑھنے سے منع کیا جائے۔ بخاری شریف میں یہ واقعہ موجود ہے کہ ''جب خلیفہ ثالث حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو باغیوں نے ان کے گھر میں محصور کر دیا اور مسجد نبوی پر قبضہ کر کے باغیوں ہی کا امام نماز پڑھانے لگا تو لوگوں نے ان کے پیچھے نماز پڑھنے میں تامل کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے جا کر کہا۔انہوں نے فرمایا کہ نماز پڑھنا ایک اچھا کام ہے، اس لیے اس میں ان کا ساتھ دو اور جب وہ لوگ کوئی بُرا کام کریں تو تم لوگ اس کام سے دور رہو۔''

سوچنے کی بات ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جیسے صحابی کو قتل کر دینے کا منصوبہ تک رکھنے والے لوگوں کے پیچھے جب نماز کی اجازت ہو' اور ان سے الگ رہ کر امت میں افتراق ڈالنے سے روکا گیا ہو' تو بھلا ایک ایسے مسلمان موحد کی امامت کو کیسے ناجائز کہا جاسکتا ہے، جس کا کوئی بھی عمل قرآن وسنت کے خلاف نظر نہ آتا ہو' اور جس کے عقیدے کی خرابی کے متعلق سوائے تعصب اور بے بنیاد بدگمانیوں کے، اور کوئی حقیقت نہ ہو۔اس لیے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مولوی محمد امین صاحب اثری کی امامت بالکل جائز ہے اور جو لوگ ان کی امامت کو ناجائز کہہ رہے ہیں وہ جماعت میں اور مسلمانوں میں تفریق پیدا کرنے کا گناہ اپنے ذمہ لے رہے ہیں۔

(دستخط مولانا نذیر احمد رحمانی)

از حضرت مولانا عبیداللہ صاحب رحمانی شیخ الحدیث دار الحدیث رحمانیہ دہلی نگراں اصول رسالہ محدث دہلی ورکن مجلس شوریٰ آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس

(۱) ''صحت اقتداء سے مانع' کفری عقیدہ اور عمل ہے۔فسق و بے عملی' صحت اقتداء سے مانع نہیں ہے۔یہ اور بات ہے کہ فاسق اور بے عمل کو قصداً امامت نہیں سپرد کرنا چاہیے مگر نماز تو بہر حال اس کے پیچھے جائز اور درست ہے۔مولانا محمد امین اثری صاحب رحمانی مبارکپوری کسی کفری عقیدے اور عمل کے مرتکب نہیں۔فی الحال جہاں تک مجھ کو معلوم ہے ان کی یہی حالت اور کیفیت ہے۔آئندہ کا حال علام الغیوب ہی کو معلوم ہے۔پس ان کی اقتداء بلاشبہ جائز اور درست ہے۔

جماعتِ اسلامی کے نصب العین اور دستور میں مجھ کو کوئی کفر وفسق یا بدعت وضلالت کی بات نہیں معلوم ہوئی۔رہ گئے حدیث سے متعلق مودودی صاحب کے بعض مضامین جو حنفیہ کے موافق اور علمائے اہل حدیث کی تحقیق کے خلاف ہیں۔اس طرح ان کے بعض اجتہادی مسائل وفتاویٰ جو مسلک اہل حدیث کے خلاف ہیں تو یہ سب مودودی صاحب کے ذاتی خیالات ہیں۔جن کا ماننا ارکان

جماعت ووابستگان کے لیے ضروری نہیں کیوں کہ یہ مضامین ومسائل جماعت اسلامی کا دستور نصب العین نہیں۔کوئی جاہل رکن یا ہمدرد اگر مودودی صاحب کے ہر اجتہادی مسئلہ کو'اوران کی ہر تحقیق کو'حق اوراس کے خلاف کو غلط سمجھتا ہے'تواس کی کورانہ تقلید ہے جس سے خود مودودی صاحب نے روکا ہے۔مولانا محمد امین صاحب اثری عالم شخص ہیں۔معاملہ بالکل آسان ہے ان سے ان مضامین کے متعلق استفسار کر کے معلوم کیا جاسکتا ہے۔بہرحال جماعت اسلامی سے وابستگی کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مودودی صاحب کی ہر تحقیق اور فتوے کو واجب التسلیم والعمل سمجھا جائے۔پس ایسے اہل حدیث عالم کے پیچھے جو جماعت اسلامی سے وابستہ ہو'نماز جائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں جو حضرت نماز ناجائز بتاتے ہیں،ان پر کفر کا فتویٰ لگا کر بڑی ذمہ داری لیتے ہیں۔

(۲) صورت مذکور میں ایسا کرنا ہرگز درست نہیں (ارکعوا مع الراکعین) کی صریح مخالفت ہے۔

(۳) مولانا عبداللطیف صاحب کا یہ ارشاد قطعاً غلط ہے،وہ اپنے مبلغ علم کے اعتبار سے ایسا فتویٰ دینے میں معذور ہیں۔

(۴) موجودہ حالت میں ایک اہل حدیث جماعت اسلامی کا رکن بن سکتا ہے'ہاں اگر اہل حدیث اپنے اصل نصب العین اور موقف پرآجائیں اور جماعتی نظم اختیار کرلیں'توان کے کسی فرد کو جماعت اسلامی کے ساتھ وابستہ ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

(۵) ایسی صورت میں عالم باعمل ہی کو امامت کے لیے منتخب کرنا چاہیے۔عالم کے ہوتے ہوئے غیر حافظ جاہل کو امام نہیں بنانا چاہیے۔ارشاد ہے: (یؤم القوم أقرأهم فإن كانوا فى القرأة سواء فأعلمهم بالسنة)

(۶) یہ لوگ سخت غلط راستے پر ہیں،اللہ تعالیٰ ان کو ہدایت دے اور جماعت میں افتراق وانتشار پیدا کرنے سے ان کو باز رکھے۔ واللہ اعلم۔

دستخط مولانا عبیداللہ صاحب رحمانی شیخ الحدیث
(اقتباس مضمون از مولانا امین اثری بابت شیخ الحدیث
عبیداللہ رحمانی مبارکپوری زندگی نو،اکتوبر ۱۹۹۴ء)

س : بریلوی عقیدہ رکھنے والے حنفی کے پیچھے نماز جائز ہے یا نہیں۔ایک امام'دیوبندی عقیدہ رکھتا ہے لیکن قومہ اور جلسہ میں دعا نہیں پڑھتا اوراس کے پیچھے اہل حدیث مقتدی اس کی کچھ عجلت کی وجہ سے قومہ اور جلسہ کی دعائیں نہیں پڑھ سکتے،کیا ایسے امام کے پیچھے نماز ہوجائے گی؟

ج : (۱) کسی بریلوی حنفی کے پیچھے نماز جائز نہیں کیوں کہ ان کے بعض عقائد واعمال شرکیہ اور کفریہ ہیں (مثلاً آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ان کا یہ عقیدہ کہ آپ کو غیب کا کلی......علم تھا اور آپ ہر جگہ حاضر وناظر ہیں۔اور اولیاء اللہ کائنات عالم میں تصرف کی قوت رکھتے ہیں اور تصرف کرتے ہیں اور اہل قبور کو حاجت روا سمجھ کر ان سے استمداد واستعانت اور قبروں اور پیروں کو سجدہ وغیر ذلک من العقائد الكفرية) اور شرک وکفر کرنے والوں کے پیچھے قطعاً نماز جائز نہیں ہے۔ فإنه لا فرق بين الكفرة من اليهود والنصارىٰ والهنادك وبين هولاء القبوريين.

(۲) اگر یہ دیوبندی امام رکوع سے سر اٹھانے کے بعد سیدھا کھڑا ہو جاتا ہے اور سجدہ کے لیے سر جھکانے سے پہلے کچھ توقف کر کے سجدہ میں جاتا ہے اور پہلے سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد سیدھا بیٹھ جاتا ہے اور قدرے توقف کر کے دوسرے سجدہ میں جاتا ہے تو اس کے پیچھے اہل حدیث کی نماز ہو جائے گی اگر چہ یہ امام بجز تحمید کے قومہ اور جلسہ بین السجدتین کی دعا نہ پڑھے اور نہ اس کی اس قدر عجلت کی وجہ سے اہل حدیث مقتدی کو پڑھنے کا موقع ملے۔ قومہ میں سیدھا کھڑا ہونا اور سجدہ کے لیے جھکنے سے پہلے اطمینان اور قدرے توقف کرنا اسی طرح دونوں سجدوں کے درمیان سیدھا بیٹھنا اور اطمینان اور کچھ توقف کرنا' فرض ہے' بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہو سکتی' اور ان دونوں مقاموں میں دعاء وذکر ضروری نہیں بلکہ سنت ہے۔ لیکن تعجب ہے ان لوگوں پر جو اپنے تئیں اہل سنت والجماعت کہلوانے کے باوجود ان صحیح حدیثوں پر عمل نہیں کرتے جن میں قومہ اور جلسہ بین السجدتین کا رکوع وسجدہ کے قریب ہونا اور ان دونوں مقاموں میں دعا وذکر مخصوص مروی اور مذکور ہے۔ (بخاری ومسلم عن انس (۱) وبراء بن عازب (۲)، ترمذی، ابوداود، ابن ماجہ عن ابن عباس (۳)، احمد عن ابی ہریرۃ (۴) ترمذی، ابوداؤد، نسائی عن رفاعۃ الزرقی (۵)، بخاری ومسلم عن ابی ھریرۃ (۶)، مسلم نسائی عن ابن عباس (۷)، مسلم ترمذی، ابوداود، نسائی، ابن حبان، دارقطنی عن علی (۸) اور ان حدیثوں کی دعاؤں کو بلا دلیل نفل نماز کے ساتھ مخصوص کر کے فرائض میں قصداً دیدہ دانستہ اس سنت ثابتہ کو چھوڑ دیتے ہیں۔ لکنه ليس بأول قارورة كسرته فلاعجب فانه قد سول لهم قرينهم ردالسنن الصحيحة الثابتة، حتى صار ذلک عادتهم فلا يبالون بما يفعلون باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم اور اگر یہ دیوبندی امام قومہ میں سیدھا کھڑا ہوئے اور کچھ توقف کیے ہوئے بغیر سجدہ میں گر پڑتا ہے اور پہلے سجدہ کے بعد سیدھا بیٹھنے اور قدرے توقف کرنے کے بغیر دوسرے سجدہ میں چلا جاتا ہے تو اس کے پیچھے نماز جائز نہیں۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۸ ذی القعدہ ۱۳۶۰ھ/ دسمبر ۱۹۴۱ء)

س : ہمارے محلہ میں نزدیک ترین مسجد کا امام بریلوی ہے اس کے پیچھے نماز پڑھ لینی چاہیے یا علیحدہ پڑھنی چاہیے؟

---

(۱) بخاری: كتاب الأذان' باب الإطمأنينة حين يرفع رأسه من الركوع ۱/۱۹۳، مسلم كتاب الصلاة باب اعتدال أركان الصلاة (۴۷۲) ۱/۳۴۴ (۲) بخاری كتاب الأذان باب حد إتمام الركوع والإعتدال فيه ۱/۱۹۲، مسلم كتاب الصلاة باب إعتدال أركان الصلاة (۴۷۱) ۱/۳۴۳ (۳) ترمذی: كتاب الصلاة' باب مايقول بين السجدتين (۲۸۴) ۲/۷۶ ابو داود: كتاب الصلاة' باب الدعاء بين السجدتين (۸۵۰) ۱/۵۳۰، ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة' باب مايقول بين السجدتين (۸۹۸) ۱/۹۰ (۴) مسند أحمد (۵) ترمذی كتاب الصلاة، باب ماجاء في وصف الصلاة (۳۰۲) ۲/۱۰۰، ابوداود كتاب الصلاة باب صلاة من لايقيم صلبه في الركوع والسجود (۸۵۷-۸۵۸) ۱/۵۳۶، نسائی كتاب الافتتاح باب الرخصة في ترك الذكر في الركوع ۲/۱۹۳ (۶) بخاری: كتاب الأذان' باب مايقول الإمام ومن خلفه إذا رفع رأسه من الركوع ۱/۱۹۳، مسلم كتاب الصلاة باب اثبات التكبير في كل خفض ورفع في الصلاة (۳۹۳) ۱/۲۹۳ (۷) مسلم: كتاب الصلاة' باب مايقول إذا رفع رأسه من الركوع (۴۷۸) ۱/۳۴۷ نسائی كتاب الإفتتاح' باب مايقول في قيامه ذلك ۲/۱۹۸ (۸) مسلم: كتاب صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (۱۲۶۹) ۲/۵۳۲، ترمذی كتاب الصلاة' باب مايقول الرجل إذا رفع رأسه من الركوع (۲۶۶) ۲/۵۳، ابوداود' كتاب الصلاة' باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء (۶۷۰) ۱/۴۸۱-۴۸۲، نسائی كتاب الافتتاح باب الذكر والدعاء بين التكبير والقراءة ۲/۱۲۹، الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ۳/۱۸۷-۱۸۸، سنن الدار قطني ۱/۳۴۲.

ج: بریلویوں کے بعض عقائد کفریہ ہیں اگر یہ امام بھی عام بریلویوں کی طرح ان کے کفریہ عقائد رکھتا ہے تو اس کے پیچھے نماز نہیں پڑھنی چاہیے اور اگر وہ تمام کفری عقائد سے پاک ہے تو اس کے پیچھے نماز جائز ہے۔ لیکن قصداً اس کو امام نہیں بنانا چاہیے۔ ارشاد ہے:''اجعلوا ائمتکم خیارکم'' (۱).

(محدث دہلی)

س: ایک شخص دیدہ دانستہ نماز میں آں حضرت ﷺ کے متعلق عبد کا لفظ نہیں پڑھتا اور کہتا ہے کہ عبد کے معنی آدمی کے ہیں اور میں آں حضرت ﷺ کو عبد (آدمی) نہیں کہہ سکتا کیا ایسے شخص کے پیچھے نماز جائز ہے؟

(محمد بشیر خاں، منٹگمری پنجاب)

ج: یہ شخص قطعاً جاہل اور احمق سخت بدعتی اور گمراہ واہل ہوا سے ہے۔ آں حضرت ﷺ کی بشریت، انسانیت، عبدیت، قرآن وحدیث اور اقوال صحابہ اور تابعین وائمہ دین بلکہ اجماع امت سے ثابت ہے بخاری شریف میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:''لاتطرونی کما أطرت النصاریٰ عیسی بن مریم ،فإنما أنا عبده ولکن قولوا عبدالله ورسوله''(۲) اسی لیے آپ ﷺ نے التحیات کی خاص طور پر اہتمام کے ساتھ تعلیم دی جس میں صاف مذکور ہے''أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشریک له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله''(۳) (آپ کی عبدیت وبشریت پر مفصل اور مبسوط بحث ''محدث'' کے اگست ستمبر، اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۳۹ء کے پرچوں میں ملاحظہ کیجئے۔) یہ شخص اپنی جہالت کی وجہ سے قرآن وحدیث واجماع کا منکر ہے اس لیے اس کو ہرگز امام نہیں بنانا چاہیے۔ اگر امام ہو تو معزول کر دینا چاہیے اور اس کے پیچھے نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔

(محدث دہلی ج:۲ش:۱۰، صفر ۱۳۶۶ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)

س: جو شخص مس ذکر سے وضو ٹوٹنے کا قائل نہیں اس کے پیچھے نماز جائز ہے یا نہیں۔ اور جس حدیث میں لفظ ''بضعۃ'' ہے(۴) وہ منسوخ ہے یا نہیں؟

ج: بلاشبہ جائز ہے۔ صحابہ اور ائمہ سلف میں بھی طہارت اور دیگر شروط صلاۃ وغیرہ مسائل میں اختلاف تھا اور وہ باوجود اس کے ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔

(محدث دہلی ج:۲ش:۱۰، صفر ۱۳۶۶ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)

س: ایک آدمی جان بوجھ کر ڈاڑھی منڈواتا ہے ایسے آدمی کے پیچھے نماز جائز ہے یا نہیں۔

محمد بشیر خاں منٹگمری

(۱)سنن الدار قطنی ۲/۸۸، ومرعاۃ المفاتیح ٤/٦١ (۲) صحیح البخاری کتاب الانبیاء، باب واذکر فی الکتاب مریم إذ انتبذت من أهلها ١٤٢/٧ مسلم: کتاب الصلاۃ، باب التشهد فی الصلاۃ (٤٠٢) ٣٠١/١ (٣) بخاری کتاب الأذان، باب التشهد فی الآخرة ٢/١ :٢، (٤) ابو داود کتاب الطهارة، باب فی الرخصة من ذلك (١٨٢) ١٢٧/١.

ج : یہ شخص فاسق ہے اور فاسق کو قصداً امام نہیں بنانا چاہیے آنحضرت فرماتے ہیں "اجعلوا ائمتکم خیارکم" (دارقطنی بسند ضعیف ۸۸/۲) اگر وہ نماز پڑھا رہا ہو اور اس کے پیچھے نماز نہ پڑھنے میں فتنہ کا خوف نہ ہو تو اس کے پیچھے نماز نہیں پڑھنی چاہیے۔ اور اگر کوئی پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جائے گی۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۰، ربیع الآخر ۱۳۶۰ھ/ مئی ۱۹۴۱ء)

س : داڑھی کتروالنے والے کو امام بنانا جائز ہے یا نہیں؟

ج : داڑھی کتروا کر باریک کرا دینے والے کو امام بنانا جائز نہیں، احادیث صحیحہ قولیہ سے ثابت یہ ہے کہ داڑھی کو بڑھنے اور زیادہ ہونے دیا جائے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل بھی اسی پر تھا۔ پس اس واجب کے تارک اور مرتکب معصیت کو قصداً امام نہیں بنانا چاہیے۔ اور جس شخص کی داڑھی ایک مشت سے زیادہ ہو اور اتنی کتروائے کہ کترنے کے بعد بھی ایک مشت رہ جائے اگر چہ اتنا کتروانا بھی ظاہر احادیث صحیحہ قولیہ کے خلاف ہے لیکن ایسے شخص کو امام بنانا جائز ہے۔ داڑھی اتنی کتروانی کہ ایک مشت رہ جائے بعض صحابہ سے ثابت ہے روی ابوداود(۱) والنسائی من طریق مروان بن سالم: "رأیت ابن عمر یقبض علی لحیته مازاد علی الکف" وأخرجه ابن ابی شیبة (۲) وابن سعد (۳) ومحمدبن الحسن (۴)، وروی إبن أبی شیبة عن أبی هریرة نحوه، والجمع بین فعلهما وأحادیثهما فی إعفاء اللحیة وتکثیرها وتوفیرها، أن یحمل النهی علی الإستیصال أو ماقاربه، بخلاف الأخذ المذکور، ولا سیما أن الذی فعل ذلک هو الذی رواه، ویقال إنهما کان یحملان الأمر بالإعفاء علی غیر الحالة التی تتشوه فیها الصورة، بإفراط طول شعر اللحیة أو عرضه.

(محدث دہلی ج:۱۰ ش:۷، شوال ۱۳۶۱ھ/ نومبر ۱۹۴۲ء)

س : جو شخص امریکن کالروالا کوٹ یا شارٹ یا واسکیٹ پہن کر امامت کراتا ہے کیا اس کی امامت درست ہے؟

ج : امریکن یا غیر امریکن کوٹ یا واسکیٹ پہننے والے امام کے پیچھے نماز جائز ہے اور اس کی امامت درست ہے۔

(ترجمان دہلی فروری ۱۹۵۷ء)

س : امام مسجد بوقت جماعت حاضر نہیں ہے اور حاضرین میں داڑھی والے جاہل ہیں اور ایک پڑھا لکھا شخص موجود ہے لیکن اس کے داڑھی نہیں ہے کیا اس بے داڑھی والے کے پیچھے نماز درست ہے؟

ج : امام ایسے نیک شخص کو بنانا چاہیے جس کو نماز کے ضروری احکام کی واقفیت کے ساتھ تمام مصلیوں میں قرآن سب سے

---

(۱) کتاب الصوم، باب القول عند الإفطار (۲۳۵۷) ۷۶۵/۲ (۲) مصنف ابن ابی شیبة: ۳۷۵/۸ (۳) طبقات ابن سعد: ۱۷۸/۴
(۴) موطا مالك بروایة محمد (۴۶۳) ص: ۱۵۶.

زیادہ یاد ہو، اور اگر سب حاضرین کو تقریباً برابر یاد ہو، تو ان میں سب سے زیادہ علم شریعت سے واقفیت رکھنے والا امامت کا حق دار ہے۔ اور اس صفت میں بھی سب برابر ہوں تو سب سے بڑی عمر والا امامت کا حقدار ہے، اگر بے داڑھی والے سے یہ مراد ہے کہ ابھی اس کے داڑھی آئی ہی نہیں ہے اور قریب البلوغ ہے اور پڑھا لکھا ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ مسائل شرعیہ سے زیادہ واقف ہے تو بلاشبہ اس صورت میں وہی امامت کا مستحق ہے، کیونکہ امامت کے لیے بلوغ شرط نہیں۔ **کما یدل علیه حدیث عمرو بن سلمة المرادی** (۱) اور اگر بے داڑھی سے یہ مراد ہے کہ وہ داڑھی منڈا ہے تو اس کو ہرگز امام نہیں بنانا چاہیے کہ وہ فاسق ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۸ ذی القعدہ ۱۳۶۰ھ/دسمبر ۱۹۴۱ء)

س : سر میں کروف (انگریزی بال) رکھ کر اور داڑھی منڈا کر نماز پڑھنی جائز ہے یا نہیں اور کروف رکھنے والے اور داڑھی منڈانے والے کا کیا حکم ہے؟

ج : اس صورت اور شکل اور حالت میں بھی نماز پڑھنی جائز ہی نہیں بلکہ ضروری اور فرض ہے خلاف شرع شکل اور وضع قطع بنا لینے سے نماز ساقط نہیں ہوتی کروف رکھنے والا اور داڑھی منڈانے والا فاسق اور مخالف طریقہ رسول کے ہے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: **"من تشبه بقوم فهو منهم"** (۲) اور فرماتے ہیں: **"احفو الشوارب واعفوا اللحی" وفی روایة: "وفروا اللحی"** (۳)

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۰ محرم ۱۳۶۱ھ/فروری ۱۹۴۲ء)

س : شعبہ حفظ کے طلبہ کو اعلم و اقرأ کی موجودگی میں امام بنانا جائز ہے یا نہیں؟ جب کہ اس سے ان کی جھجک کو دور اور ان میں امامت کی لیاقت وصلاحیت پیدا کرنا مقصود ہو؟

(عبدالرؤف خان جھنڈا نگر بستی)

ج : درجہ حافظہ کے یہ طلبہ اگر نابالغ ہیں، تو اگرچہ فرائض میں نابالغ کی امامت بالغ مقتدیوں کے حق میں درست ہے، لیکن بالغ اقرأ و اعلم کے ہوتے ہوئے ان کو امام بنانا درست نہیں، حضرت عمرو بن سلمہ کو سات برس کی عمر میں، ان کے اقرأ ہونے کی بنا پر امام فرائض بنایا گیا تھا **إذ لیس فلیس** اور ان طلبہ کے بالغ ہونے کی صورت میں اقرأ و اعلم کے ہوتے ہوئے محض ان کی جھجک دور کرنے اور ان میں امامت کی لیاقت وصلاحیت پیدا کرنے کے لیے ان کو امام بنانا **"یؤم القوم أقرأ هم"** کے خلاف ہے، جن احادیث سے مفضول کی امامت ثابت ہوتی ہے وہ فاضل کی عدم موجودگی کا واقعہ ہے جیسے: امامت ابوبکر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرض الموت میں، یا بوقت مصالحت فیما بین اہل قبا، یا امامت عبدالرحمٰن بن عوف۔

(محدث دہلی ۱۹۴۲)

---

(۱) ابو داود: کتاب الصلاة، باب من احق بالامامة (۵۸۵) ۱/۳۹۳ (۲) ابو داود کتاب اللباس باب فی لبس الشهرة (۴۰۲۱) ۴/۳۱۴، (۳) بخاری کتاب اللباس، باب اعفاء اللحی ۷/۵۶، مسلم کتاب الطهارة باب خصال الفطرة (۵۹) ۱/۲۲۲.

☆امام کا سترہ مقتدیوں کے لیے کافی ہے، امام کے پیچھے صف میں کھڑے اشخاص کو الگ سے اپنے لیے سترہ رکھنے کی ضرورت نہیں ہے "سترة الإمام سترة لمن خلفه" پس اگر کوئی شخص مقتدیوں کے سامنے اور امام کے سامنے واقع سترہ سے باہر سے گزرے تو اس پر کوئی مواخذہ نہیں اور نہ ایسا کرنے سے کسی کی نماز میں کوئی خلل واقع ہوگا۔

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر)

س : مقتدی کے امام کو لقمہ دینے پر کیا دلائل ہیں؟ اور احناف کا لقمہ دینے پر نماز کو باطل قرار دینے کی کیا حقیقت ہے؟ اس مسئلہ کے مالہ وماعلیہ پر روشنی ڈال کر مشکور فرماویں اور اللہ تعالیٰ سے اجر کی امید رکھیے۔

السائل: محقق جالندھری

ج : امام کے نسیان کے وقت 'لقمہ دینا بلا کراہت جائز ہے، روی ابوداود بسنده عن يحيى الكاهلي عن المسور بن يزيد المالكي ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم' قال يحيى: وربما قال: شهدت رسول الله ﷺ يقرأ في الصلوٰة فترك شيئا لم يقرأ ، فقال له رجل: يارسول الله تركت آية كذا كذا ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم هلا اذكر تنيها " الحديث (ثم روى) عن عبدالله بن عمر ، أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوٰة ، فقرأ فيها فلبس عليه، فلما انصرف قال لأبي: اصليت معنا؟ قال: نعم قال: فما يمنعك" (۱) وصح عن علي أنه قال: "استطعمكم الامام فاطعموه" ذكره الحافظ في التلخيص وصححه. (۱/۲۸۴)

حنفیہ کے نزدیک امام کو لقمہ دینا مکروہ ہے دلیل میں ابوداود (۲) کی یہ روایت ذکر کرتے ہیں: "عن ابی اسحاق عن الحارث عن علي قال: قال رسول الله ﷺ: يا علي لا تفتح على الإمام في الصلاة" لیکن اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔

اولاً: اس وجہ سے کہ اس کی سند میں حارث اعور ہے اور وہ ضعیف ہیں۔

ثانیا: یہ روایت منقطع ہے 'قال ابوداود: ابواسحاق لم يسمع من الحارث، إلا أربعة أحاديث ليس هذا منها"

ثالثا: یہ حدیث بقاعدہ حنفیہ منسوخ ہے کیوں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فتوی اس کے خلاف مروی ہے۔

کتبہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
المدرس بالمدرسۃ الرحمانیہ دارالحدیث بدھلی

س : اگر پیش امام اپنے نابالغ بچے کو اپنے ساتھ دائیں طرف تعلیم کی غرض سے کھڑا کر کے نماز پڑھے تو کیا اس کو دو امام قرار دیا جائے گا اور کیا ایسا کرنے سے مقتدی کی نماز میں خلل واقع ہوگا اور کیا امام گنہگار ہوگا۔

عبدالحلیم پٹنہ

(۱) ابوداود: كتاب الصلاة 'باب الفتح على الإمام في الصلاة (۹۰۷) ۱/۵۵۸ (۲) كتاب الصلاة' باب النهي عن التلقين (۹۰۸) ۱/۵۵۹.

ج : آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نواسی حضرت امامہ بنت زینب کو فرض نماز پڑھانے کی حالت میں دوش اقدس پر اٹھا رکھا تھا جب رکوع اور سجدہ کے لیے جھکتے تو ان کو دوش مبارک سے زمین پر اتار دیتے۔(بخاری (۱) مسلم (۲) وغیرہ)

(۲) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الموت میں بیٹھ کر اس طرح فرض نماز پڑھائی تھی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ آپ کے پہلو میں دائیں جانب کھڑے ہو کر آپ کی اقتداء کر رہے تھے اور بقیہ مقتدی آپ کے پیچھے تھے (بخاری (۳) مسلم (۴) وغیرہ)۔ معلوم ہوا کہ امام کے اپنے ساتھ نابالغ بچہ کو کندھے پر اٹھائے رکھنے سے' یا بغرض تعلیم دائیں جانب کھڑا کرنے سے یا کسی بالغ مقتدی کو اپنے پہلو میں کھڑا رکھنے سے مقتدیوں کی نماز میں کوئی خلل نہیں واقع ہوتا اور نہ امام گنہگار ہوتا ہے اور نہ ان کو دو امام قرار دیا جائے گا۔ ہاں مناسب یہ ہے کہ نابالغ بچوں کو مردوں کی صف کے پیچھے کھڑا کیا جائے۔ ''عن عبدالرحمن بن غنم قال: قال ابو مالک الأشعری : ألا أحدثكم بصلوٰة النبی صلی اللہ علیه وسلم ، قال : فأقام الصلوٰة، فصف الرجال، وصف الغلمان خلفهم، ثم صلی بهم فذكر صلوته' ثم قال: هكذا صلوٰة أمتی'' (مسند احمد (۵)، ابوداود (۶))

(محدث دہلی: ج:۸ ش:۳ جمادی الاول ۱۳۵۹ھ/ جولائی ۱۹۴۰ء)

س : حنفی امام نے ظہر کی نماز پڑھائی یعنی امام بنا' بعدہ کہنے لگا کہ فرض نماز نہ ہوئی کیوں کہ اس نے پہلی چار یا دو سنتیں نہیں پڑھی تھیں۔ اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ کیا وہ سنتوں کو فرضوں کے بعد نہیں پڑھ سکتا ہے؟ کیا واقعی نماز نہیں ہوئی؟

ج : پنجگانہ نمازوں سے پہلے اور بعد کی سنتوں میں سے کوئی سنت فرض اور واجب نہیں ہے اور نہ قبل کی سنتوں کے پڑھنے میں فرض نماز کی ادائیگی اور صحت موقوف ہے۔ یہ مسئلہ چاروں امام اور تمام محدثین کرام کے نزدیک متفق علیہ ہے، پس صورت مسئولہ میں امام کا فرض ظہر سے فارغ ہو کر یہ کہنا کہ فرض نماز نہ ہوئی کیوں کہ اس نے فرض سے پہلے چار یا دو سنتیں نہیں پڑھیں، باطل، لغو اور جاہلانہ خیال ہے، شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے، ہاں وہ اپنی چھوٹی ہوئی سنتیں بعد فرض پڑھنے کے قضا کر سکتا ہے۔

(محدث دہلی: ج:۲ ش:۱ جمادی الاول ۱۳۶۹ھ/ اپریل ۱۹۴۷ء)

س : امام نے جماعت کرائی' نماز ختم کرنے کے بعد اس کو خیال آیا کہ اس نے بے وضو نماز پڑھائی ہے ایسی صورت میں مقتدیوں کی نماز ہوئی یا نہیں؟ صرف امام نماز دہرائے یا مقتدی بھی؟

(سائل حاجی محمد میاں از قلابہ)

ج : اس مسئلہ میں ائمہ مختلف ہیں۔ امام مالک اور امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک مقتدیوں کی نماز صحیح ہوگئی' ان کو نماز

---

(۱) کتاب الأذان' باب إذا حمل جارية صغيرة على عنقه فی الصلاة ۱/ ۱۳۱ (۲) کتاب المساجد و مواضع الصلاة، باب جواز حمل الصبيان فی الصلاة (۵۴۳) ۱/ ۳۸۵ (۳) کتاب الأذان' باب من قام إلى جنب الإمام لعلة ۱/ ۱۶۶ (۴) کتاب الصلاة' باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر (۴۱۸) ۱/ ۳۱۱ (۵) مسند احمد ۵/ ۳۴۲ (۶) کتاب الصلاة ، باب مقام الصبيان من الصف (۶۷۷) ۱/ ۴۳۷-۴۳۸.

لوٹانے کی ضرورت نہیں۔صرف امام کی نماز باطل ہوئی اس لیے فقط وہی نماز دہرائے۔ یہ تینوں امام اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔"عن أبی هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يصلون لكم فان أصابوا فلكم ولهم' وإن أخطئوا فلكم وعليهم" (احمد و بخاری)(۱) قال في "المنتقى": "وقد صح عن عمر أنه صلى بالناس وهو جنب ولم يعلم، فأعاد ولم يعيدوا، وكذلك عثمان، وروى عن علي من قوله رضي الله عنه" انتهى. قال الحافظ: "وفي رواية لأحمد: فإن أصابوا الصلوة لوقتها، وأتموا الركوع والسجود فهي لكم ولهم، فهذا يبين أن المراد ماهو أعم من إصابة الوقت، قال ابن المنذر: هذا الحديث يرد على من زعم أن صلوٰة الإمام إذا فسدت' فسدت صلوٰة من خلفه"(۲) ،قال الشوكاني: "قوله" وإن اخطئوأى ارتكبوا الخطيئة، ولم يرد الخطأ المقابل للعمد لأنه لا إثم فيه، واستدل به البغوى على أنه يصح صلوة المأمومين إذا كان إمامهم محدثا وله الإعادة' قال في الفتح: واستدل به غيره، على أعم من ذلك، وهو صحة الإتمام بمن يخل بشئي من الصلوٰة ركنا كان أو غيره إذا أتم المأموم، وهووجه للشافعية بشرط أن يكون الإمام الخليفة أو نائبه' والأصح عندهم صحة الإقتداء إلا لمن علم أنه ترك واجبا ومنهم من استدل به على الجواز مطلقا" قال الشوكاني: "وهو الظاهر عن الحديث' ويؤيده ماروا ه المصنف عن الثلاثة الخلفا" إنتهى. (نیل الاوطار ۳/۲۱۵).

اورامام ابوحنیفہ کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں کی نماز باطل ہوگئی دونوں کو نماز دہرانی چاہیے، دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں "الامام ضامن والمؤذن مؤتمن" (احمد،ابوداؤد(۳)،ترمذی(۴) ابن حبان(۵)،ابن خزیمہ،حاکم عن ابی ھریرۃ) میرے نزدیک ائمہ ثلاثہ کا مسلک راجح اور قوی ہے۔

(محدث دہلی: ج:۸ش:۸ شوال ۱۳۵۹ھ/ دسمبر ۱۹۴۰ء)

س : بلا عذر یا بحالت مجبوری عورت کا اپنے خاوند یا دیگر محرم مردوں کے دوش بدوش کھڑے ہو کر نماز پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

ج : عذر کی وجہ سے یا بغیر عذر کے کسی حالت میں بھی عورت کا اپنے خاوند یا محرم کے دوش بدوش کھڑے ہو کر نماز ادا کرنا جائز نہیں۔مردوں کی نماز باجماعت میں عورت کے کھڑے ہونے کی جگہ مرد کے پیچھے ہے خواہ ایک عورت کیوں نہ ہو' بہر حال اس کو مرد سے پیچھے کھڑا ہونا چاہیے۔آں حضرت ﷺ ایک دفعہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے گھر تشریف لے گئے۔ایک بڑی چٹائی پر سب سے آگے کھڑے ہوئے، آپ کے پیچھے حضرت انس رضی اللہ عنہ اور ایک نابالغ بچہ کھڑے ہوئے، اوران دونوں کے پیچھے حضرت انس کی نانی

(۱) كتاب الأذان، باب إذا لم يتم الامام واتم من خلفه ۱/۱۷۰ (۲)فتح الباری :۲/۱۸۷ (۳) كتاب الصلاة، باب مايجب على المؤذن من تعاهد الوقت (۵۱۷) ۱/۳۵۶ (٤) كتاب الصلاة باب ماجاء ان الامام ضامن والمؤذن مؤتمن (۲۰۷) ۱/۴۰۲ (۵) الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان (۱۶۷۰) ۳/۲۳۹۱.

ملیکہ رضی اللہ عنہا کھڑی ہوئیں۔ اس طرح صف مرتب کرکے آپ نے دو رکعت نفل نماز ان کے گھر میں ادا فرمائی۔ معلوم ہوا کہ عورت کا مقام مردوں کے ساتھ نماز پڑھنے میں مردوں سے پیچھے ہے اگرچہ ایک ہی عورت کیوں نہ ہو قال ابن عبدالبر فی الإستذکار: لا خلاف فی أن سنة النساء فی القیام خلف الرجال، ولایجوز لهن القیام معهم فی الصف"، وقال فی محل آخر: "أجمع العلماء علی أن المراة تصلی خلف الرجل وحدها صفا، وسنتها الوقوف خلف الرجل لاعن یمینه" انتهی.

(مصباح بستی)

س : محرم مرد صرف اپنی محرمات عورتوں کو اپنا مقتدی بنا کر خود امامت کر سکتا ہے یا نہیں، جب کہ اور کوئی بالغ اس کی اقتداء میں شامل نہ ہو۔

ج : ایسا بلاشبہ کر سکتا ہے منع یا کراہت کی کوئی دلیل نہیں اس کے ساتھ مرد بالغ ہو یا نہ ہو ہر حال میں اپنی محرم عورتوں کی امامت کر سکتا ہے"وأما إمامة الرجل النساء فقط، فقد روی عبدالله بن احمد من حدیث أبی بن کعب أنه جاء الی النبی صلی الله علیه وسلم، فقال: یا رسول الله عملت اللیلة عملا، قال: ماهو؟ قال: نسوة معی فی الدار، قلن إنک تقرأ ولا نقرأ، فصل بنا فصلیت ثمانیا والوتر' فسکت النبی صلی الله علیه وسلم' فرأینا أن سکوته رضا، قال الهیثمی: فی إسناده من لم یسم، قال: ورواه أبویعلی والطبرانی فی الأوسط وإسناده حسن" (سبل السلام: ۲/ ۳۱)

(مصباح بستی)

س : "وارکعوا مع الراکعین" (البقرہ: ۴۳) کے معنی اگر یہ لیے جائیں کہ مسلمانو! نماز پڑھنے والوں کے ساتھ نماز پڑھو۔ پس سورہ آل عمران میں جو حضرت مریم علیہا السلام کی تخصیص میں خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے "وارکعی مع الراکعین" (آل عمران: ۴۳) اس کے کیا معنی ہوئے، کیا مریم علیہا السلام مردوں کے ساتھ کھڑی ہو کر نماز پڑھتی تھیں یا اس آیت کے کچھ اور معنیٰ ہیں؟

ج : نماز میں عورت مرد کے دوش بدوش یعنی برابر مل کر نہیں کھڑی ہو سکتی، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: "أخروهن حیث أخرهن الله (۱) اور آنحضرت ﷺ نے مرد کو صف کے پیچھے اکیلا کھڑا ہونے سے منع فرمایا ہے اور عورت کو باوجود اکیلی ہونے کے صف کے پیچھے کھڑی ہونے کا حکم دیا ہے (واقعۂ صلوٰۃ آنحضرت ﷺ در بیت ام سلیم رضی اللہ عنہا والدہ حضرت انس رضی اللہ عنہ (۲) آیت مسئولہ عنہا کے دو معنی بیان کیے جاتے ہیں:

(۱)"وارکعی مع الراکعین: أی صلی مع المصلین" (تفسیر جلالین وتفسیر فتح البیان ۲/ ۴۱)"والظاهر ان رکوعها

(۱) مصنف عبدالرزاق ۳/ ۱۴۹ (۲) مسلم: کتاب المساجد، باب جواز الجماعة فی النافلة (۶۵۱) ۱/ ۴۵۷.

مع رکوعهم' فیدل علی مشروعیة صلوٰة الجماعة" (فتح البیان ۲/۴۱).

(۲) "وقیل: المعنی أنها تفعل کفعلهم وإن لم تصل بهم" (فتح البیان ۲/۴۱) "أی کونی منهم" (تفسیر ابن کثیر ۱/۳۴۶) ان دونوں معنی میں سے کسی معنی کی رو سے یہ ثابت نہیں ہوگا کہ حضرت مریم علیہا السلام کو مردوں کے ساتھ مل کر برابر کھڑی ہونے کا حکم دیا گیا ہو۔ پہلے معنی کی رو سے عورت کا مردوں کے ساتھ نماز پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے یعنی نماز با جماعت کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے جیسے آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں عورتیں مردوں کے ساتھ ان سے پیچھے صف میں کھڑی ہو کر نماز با جماعت ادا کرتی تھیں۔

دوسرے معنی کی رو سے حضرت مریم علیہا السلام کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ بھی نمازیوں کے زمرہ میں داخل ہو جائیں اور انہیں مردوں کی طرح نماز ادا کیا کریں اگرچہ ان کے ساتھ جماعت میں شریک نہ ہوں۔

(محدث دہلی: ج ۱ ش ۵ رمضان ۱۳۶۵ھ / اگست ۱۹۴۶ء)

س : (الف) محلہ یا کنبہ کی کچھ عورتیں ایک جگہ جمع ہو کر کسی عورت بالغہ کو اپنا امام بنا کر جماعت سے نماز فرض یا عیدین، تراویح ادا کر سکتی ہیں یا نہیں۔

(ب) ایسی جماعت میں نابالغہ بھی آ کر شامل ہوں تو ان کی صف بندی کس طریق سے ہوگی؟

(ج) نیز ایسی جماعت میں نابالغہ حافظہ قرآن بھی امام بن سکتی ہے یا نہیں؟

ج : (الف) بالغ عورت بلا کراہت عورتوں کی نماز فرض' یا تراویح وعیدین امام بن کر پڑھا سکتی ہے' صرف عورتوں کی جماعت' جن کی امام عورت ہو جائز اور درست ہے مگر امام عورت کو مرد کی طرح صف سے آگے بڑھ کر نہیں کھڑا ہونا چاہیے' بلکہ صف کے بیچ میں کھڑا ہونا چاہیے بعض ازواج مطہرات سے اس کا جواز منقول و مروی ہے۔ اور آں حضرت ﷺ کے حکم اور اجازت سے ایک صحابیہ ام ورقہ رضی اللہ عنہا اپنے گھر کی عورتوں کو امامت کراتی تھیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی جواز کا فتویٰ منقول ہے۔ ابوداود مع عون المعبود (۲/۱ ۳۰۰/۲۰۰۳) میں ہے: "کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یزورها فی بیتها، وجعل لها مؤذنا یؤذن لها، وأمرها أن تؤم أهل دارها" (۱) قال فی عون المعبود: "ثبت من هذا الحدیث' أن إمامة النساء وجماعتهن' صحیحة ثابتة من أمر رسول الله صلی الله علیه وسلم' وقد أمت النساء عائشة وأم سلمة فی الفرائض والتراویح، قال الحافظ فی التلخیص: حدیث عائشة أنها أمت النساء فقامت وسطهن' رواه عبدالرزاق ومن طریقه الدار قطنی والبیهقی من حدیث أبی عازم عن رائطة الحنفیة عن عائشة: أنها أمتهن' فکانت بینهن فی صلاة مکتوبة، وروی ابن أبی شیبة ثم الحاکم من طریق ابن أبی لیلی عن عطاء عن عائشة: أنها کانت تؤم النساء فتقوم معهن فی الصف' وحدیث أم سلمة أنها أمت النساء فقامت وسطهن' الشافعی وابن

(۱) کتاب الصلاة باب امامة النساء (۵۹۲) ۱/۳۹۷.

ابی شیبة وعبدالرزاق ثلاثتهم عن ابن عیینة عن عمار الدهنی عن امرأة من قومه یقال لها هجیرة عن أم سلمة: أنها أمتهن فقامت وسطا، ولفظ عبدالرزاق: أمتنا ام سلمة فی صلوٰة العصر فقامت بیننا' وقال الحافظ فی الدرایة: وأخرج محمد بن الحسن من روایة ابراهیم النخعی عن عائشة، انها کانت تؤم نساء فی شهر رمضان فتقوم وسطا" قال فی العون:" وظهر من هذه الأحادیث أن المرأة إذا تؤم النساء تقوم وسطهن معهن ولا تقدمهن، قال فی السبل: والحدیث دلیل علی صحة إمامة المرأة أهل دارها' وإن کان فیهم الرجل' فإنه کان لها مؤذنا وکان شیخا' کما فی الروایة، والظاهر أنها کانت تؤمه وغلامها وجاریتها وذهب الی الصحة ذلک ابو ثور والمزنی والطبری وخالف ذلک الجماهیر".

(ب) نابالغ لڑکیاں بالغ عورتوں سے پیچھے کھڑی ہوں اور اگر ایک ہی صف میں ایک ساتھ مل کر کھڑی ہوں تو ان کی نماز میں کراہت یا خلل نہیں آئے گا۔

(ج) نابالغہ کی امامت کسی حدیث یا اثر سے صراحتہ ثابت نہیں ہاں نابالغ ممیز لڑکے کی امامت صحیح حدیث سے ثابت ہے۔

(مصباح بستی جمادی الأول ۱۳۷۲ھ)

س : بریلوی امام کی تنخواہ کے لیے چندہ دینا چاہیے یا نہیں؟

ج : مبتدع غیر مضطر کی مالی امداد کر کے اس کی تقویت کا باعث نہیں بننا چاہیے۔ قیامت کے دن سوال ہوگا کہ خدا کی دی ہوئی دولت کہاں خرچ کی تھی؟ پس مال و دولت ان جگہوں میں صرف کرنا چاہیے جہاں خرچ کرنے سے بریلویت یعنی بدعت وضلالت کی اشاعت کے بجائے کتاب وسنت کی اشاعت ہو اور اہل بدعت کی تقویت کے بجائے اہل سنت و جماعت کو قوت و مدد پہنچے۔

(محدث دہلی ۱۹۳۹ء)

س : مسجد کے امام اور موذن کے بغیر مسجد کی خدمت ادا نہیں ہوسکتی ان کو تنخواہ دینا لینا از روئے شرع جائز ہے یا نہیں؟

ج : امامت اور اذان پر ماہانہ تنخواہ لینا شرط کر کے امام ابوحنیفہ کے نزدیک ممنوع ہے "لایجوز الإستیجار علی الأذان والحج، وکذا الإمامة وتعلیم القرآن والفقه، والأصل أن کل طاعة یختص بها المسلم لایجوز الاستیجار علیه عندنا" (هدایة)" عن عثمان بن ابی العاص قال: أن من آخر ما عهد إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم أن اتخذ مؤذنا لایأخذ علی أذانه أجرا " (رواه الخمسة) قال ابن المنذر: ثبت أن رسول الله صلی الله علیه وسلم قال لعثمان بن أبی العاص: واتخذ مؤذنا لایأخذ علی أذانه أجرا، واخرج ابن حبان عن یحیی البکالی قال: سمعت رجلا قال لابن عمر: إنی لأحبک فی الله' فقال له ابن عمر: إنی لأبغضک فی الله، فقال: سبحان الله احبک فی الله وتبغضنی فی الله قال: نعم إنک تسئل علی أذانک أجرا، وروی عن ابن مسعود أنه قال: أربع

لایؤخذ علیھن أجرا الأذان وقراۃ القرآن والقضاء" (نیل الأوطار ۱/۱۵۷) اور متاخرین حنفیہ و دیگر ائمہ کے نزدیک امامت واذان پر تنخواہ لینی جائز ہے۔"ویفتی الیوم بصحتھا لتعلیم القرآن والفقہ والإمامۃ، والاذان ویجبر المستاجر علی دفع ماقیل، فیجب المسمی بعقد وأجر المثل إذا لم یذکر مدۃ" (درمختار) میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ شرط اور طے کر کے ماہانہ مقرر تنخواہ لینا مکروہ ہے' ہاں اگر موذن یا امام کو بغیر شرط اور سوال کے بطریق اکرام کے کچھ دے دیا جائے تو اس کا قبول کرنا جائز اور بلا کراہت مباح و درست ہے۔

(محدث دہلی ۱۹۳۸ء)

س : حضرت بلال موذن مسجد نبوی کی زندگی (خوراک و پوشاک) کس طرح بسر ہوتی تھی؟

ج : حضرت بلال رضی اللہ عنہ آں حضرت ﷺ کی طرف سے بیت المال کے خزانچی تھے۔ابن الجوزی اپنی کتاب "تلقیح فھوم الاثر فی عیون التاریخ والسیر" میں حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:"وکان خازنا علی بیت مالہ" پس ان کو خازن ہونے کی حیثیت سے بیت المال سے اس قدر ملتا رہا ہوگا جس سے ان کا گزارہ ہو جاتا ہوگا غرض یہ کہ ان کو اذان کی تنخواہ نہیں ملتی تھی۔

(محدث دہلی ۱۹۴۱ء)

س : زمانہ رسالت میں اکثر صحابہ غیر ملکوں میں امیر بنا کر بھیجے جاتے تھے کیا وہ ملکی و مذہبی (جس میں امامت کا کام بھی سپرد تھا) دونوں خدمت کے لیے بیت المال سے تنخواہ لیا کرتے تھے۔

ج : زمانہ رسالت میں جن صحابہ کو کسی مقام میں عامل بنا کر بھیجا گیا تھا،ان کو بیت المال سے بغیر شرط وتعیین کے ان کی ضرورت کے مطابق اس قدر ملتا تھا،جس سے ان کا کام چل جاتا،اور وہ بھی خاص امامت کے مقابلہ میں نہیں،جیسا کہ سائل خیال کر رہا ہے۔

(محدث دہلی ۱۹۴۱ء)

س : ایک مسجد میں پیش امام اور موذن رہتے ہیں اور دونوں صاحب نصاب ہیں،اور ان دونوں کو زید کہتا ہے کہ:وہ ماہ رمضان میں دونوں وقت کا کھانا ہمارے گھر کھالیا کرنا،اور زید کی نیت غالباً اللہ واسطے اور ثواب کی ہوگی۔اب سوال یہ ہے کہ زید کا کھانا ماہ رمضان میں امام اور موذن مذکور کھا سکتے ہیں یا نہیں؟

ج : صاحب نصاب کے لیے زکوۃ اور صدقہ فطر کا مال کھانا،اور اس سے فائدہ اٹھانا بلاشبہ ناجائز اور غیر حلال ہے۔ اور صاحب نصاب نفلی صدقات وخیرات کا بھی مستحق نہیں ہے،صدقہ وخیرات کے حقیقی مستحق فقراء ومساکین اور ضرورت مند لوگ ہیں۔ پس اگر زید امام وموذن کو جو صاحب نصاب ہیں صدقہ وخیرات سے محض اخروی ثواب کے لیے کھلانا چاہتا ہے،توان دونوں کو یہ کھانا نہیں

کھانا چاہیے اور اگر وہ ان کو پورے رمضان میں بطور ہدیہ ودعوت کے کھلانا چاہتا ہے تو وہ اس کا یہ کھانا بلاتردد کھا سکتے ہیں۔ ہدیہ اور دعوت کا کھانا ہر شخص کے لیے مباح وحلال ہے۔

(مصباح بستی شعبان ورمضان ۱۳۷۱ھ)

س : امام مقرر مؤذن بن سکتا ہے یا نہیں؟

ج : امام مقرر مؤذن بن سکتا ہے، یعنی: ایک ہی شخص اذان اور اقامت دونوں کام انجام دے سکتا ہے "والأحسن أن یکون أی المؤذن إماما فی الصلوٰۃ، کذا فی معراج الدرایۃ" (عالمگیری ۱/۴۱)، "الأفضل کون الامام هو المؤذن لقول عمر: لولا الخلافة، لأذنت أی مع الامامة، وفی السراج: أن أباحنیفة کان یباشر الأذان والاقامة بنفسه" کذا فی الدر المختار وحاشیته ردالمحتار ۱/۲۷۳۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

باب الجماعة

س : ہمارے گاؤں میں فجر کی نماز جماعت بہت دیر کر کے شروع ہوتی ہے، تقریباً آفتاب طلوع ہونے سے دس منٹ پہلے ہوتی ہے، کیا یہ طریقہ سنت کے مطابق ہے؟

(عبدالغفور، فرید پور، پٹیالہ)

ج : اتنی دیر کر کے فجر کی جماعت شروع کرنی آنحضرت ﷺ اور خلفائے راشدین کے دائمی طریقے کے خلاف ہے۔ آنحضور ﷺ اور خلفائے راشدین ہمیشہ غلس (تاریکی) میں فجر کی نماز پڑھتے اور اس قدر دیر کر دینی تو حنفیہ کے بھی خلاف ہے، مولوی انورشاہ کہتے ہیں: "وحد الإسفار عندنا أن يفرغ عنها وقد بقي عليه من الوقت، مالو أعادفيه صلوته بعارض، وسعه قبل الطلوع مع رعاية السنن" (فیض الباری: ۱/۱۳۴).

(محدث: ج:۹ ش:۵ شعبان ۱۳۶۰ھ/ستمبر ۱۹۴۱ء)

س : صبح کی جماعت ہو رہی ہے اور کوئی شخص آ کر جماعت میں شریک ہو کر نماز ادا کرے لیکن فجر کی سنت باقی رہ گئی ہو تو یہ سنت کب ادا کرے؟ بعض لوگ کہتے ہیں کہ جماعت سے علیحدہ ہو کر سنت پڑھ لے پھر جماعت میں شریک ہو۔

(عبدالرزاق۔منٹگمری)

ج : جب کوئی شخص مسجد میں اس حال میں پہنچے کہ جماعت ہو رہی ہے یا اقامت شروع ہو چکی ہے تو سنت پڑھنی جائز نہیں، نہ صف کے ساتھ مل کر، نہ الگ اور نہ کھمبے کی آڑ میں' نہ مسجد کے اندر' مسجد سے متصل کسی حجرے یا برآمدے میں' نہ مسجد سے باہر اس کے دروازے پر کہ فرض کے بجائے اس سے کم درجہ کی چیز سنت میں مشغول ہونا معمولی عقل کے بھی خلاف ہے۔ سنت کی طرح کوئی دوسری چھوٹی ہوئی فرض بھی پڑھنی اس وقت جائز نہیں۔ آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: "إذ أقيمت الصلوٰة" (۱)، وفي رواية: "إذا أخذ المؤذن في الإقامة، فلا صلوٰة إلا المكتوبة التي أقيمت" (احمد وغیرہ) (۲) پس فجر کی اقامت شروع ہو جانے کے بعد فجر کی سنت نہیں پڑھنی چاہیے، قال الحافظ: "وزاد مسلم بن خالد عن عمرو بن دينار في هذا الحديث' قيل: يارسول الله ولا ركعتي الفجر' قال: ولا ركعتي الفجر' أخرجه ابن عدي في ترجمة يحيى بن نصر بن حاجب' وإسناده

(۱) مسلم: كتاب الصلاة، باب كراهة الشروع في نافلة (۷۱۰) ۱/۴۹۳ (۲) مسند احمد ۲/۱۴۵.

حسن"(۱) انتهى. قال شيخنا في شرح الترمذي ۱/۳۲۳: "والحديث يدل على أنه لايجوز الشروع في النافلة عند إقامة الصلوٰة من غير فرق بين ركعتي الفجر وغيرهما" انتهى اور صحیح مسلم (۲) ابوداؤد (۳) ونسائی (۴) وغیرہ میں حضرت عبداللہ بن سرجس سے مروی ہے "قال: دخل رجل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم في صلوٰة الغداة، فصلى ركعتين في جانب المسجد، ثم دخل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يا فلان بأي الصلاتين فلا إعتددت أبصلاتك وحدك، أم بصلاتك معنا" جس شخص کی فجر کی سنت جماعت میں شامل ہوجانے کی وجہ سے چھوٹ جائے وہ اس سنت کو فرض سے فارغ ہوکر قبل آفتاب طلوع ہونے کے پڑھ سکتا ہے۔ (ابن حبان (۵) ابن خزیمہ (۶) بیہقی (۷) ترمذی (۸) ابوداود (۹) عن قیس بن عمرو بن سھل الانصاری)۔

(محدث دہلی: ج۹ش ۱۲، ربیع الاول ۱۳۶۱ھ/اپریل ۱۹۴۱ء)

س: سنن صبح بعد از فرائض ادا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

ج: صبح کی فرض ادا کرلینے کے بعد فجر کی سنت پڑھنا جائز ہے "عن قيس قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأقيمت الصلوٰة فصليت معه الصبح، ثم انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدني أصلي، فقال: مهلا ياقيس أصلاتان معاً، قلت: يارسول الله إني لم أكن ركعت ركعتي الفجر، قال: فلا إذن" وفي رواية: "فلم ينكر عليه" أخرجه الترمذي وابوداود (۱۰) وغيرها.

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسہ دارالحدیث الرحمانیہ دہلی

س: شروع جماعت میں سنن صبح کا پڑھنا روا ہے یا نہیں؟

ج: صبح کی نماز یا کسی اور وقت کی فرض با جماعت شروع ہوجانے کی حالت میں فجر کی سنت یا کوئی اور سنت پڑھنی روا اور جائز نہیں ہے، نہ صف کے قریب، نہ صف سے دور مسجد میں کھمبوں کے پیچھے نہ مسجد سے باہر مسجد کے دروازہ کے پاس "إذا أقيمت الصلوٰة فلا صلوٰة الا المكتوبة" حديث مرفوع أخرجه مسلم والأربعة عن أبي هريرة، وأخرجه ابن حبان بلفظ: إذا أخذ المؤذن في الإقامة، وأحمد بلفظ: فلاصلوٰة إلا التي أقيمت وهو رخص وزاد ابن عون بسند حسن: قيل يا

(۱) فتح الباری ۱۴۹/۲ (۲) مسلم (۷۱۲) ۴۹۳/۱ (۳) کتاب الصلاة' باب إذا ادرك الإمام ولم يصل ركعتي الفجر (۱۲۶۵) ۴۹/۲ (۴) کتاب الامامة' باب فیمن یصلی رکعتی الفجر والامام فی الصلاة ۱۱۷/۲ (۵) الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان ۸۲/۴ (۶) صحيح ابن خزيمة (۱۱۶۱) ۱۶۴/۲ (۷) السنن الكبرى ۴۵۶/۲ (۸) کتاب الصلاة' باب ماجاء فى من تفوته الركعتان قبل الفجر (۴۲۲) ۲۸۴/۲ (۹) کتاب الصلاة 'باب من فاته متى يقضيها ؟ (۱۲۶۷) ۵۱/۱ (۱۰) ترمذی کتاب الصلاة باب ماجاء فيمن تفوته الركعتان قبل الفجر (۴۲۲) ۲۸۴/۲ ابوداود کتاب الصلاة باب من فاته متى يقضيها (۱۲۶۷) ۵۱/۱

رسول الله ولا ركعتي الفجر؟ قال: ولا ركعتي الفجر' وأما زيادة: إلا ركعتي الصبح' في الحديث فقال، البيهقي: هذه الزيادة لاأصل لها' وعن ابن سرجس: دخل رجل في المسجد وصلى الله عليه وسلم في صلوٰة الغداة فصلى ركعتين في جانب المسجد' ثم دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم فلما سلم النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا فلان باى الصلاتين اعتددت أبصلوتك وحدك ام بصلوتك معنا" انتهى. والله اعلم بالصواب.

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

☆ ظہر کی اذان ونماز کے وقت کے بارے میں آپ کے یہاں کے علماء کرام کا مذکورہ اختلاف اوراس کی نوعیت پر اطلاع پاکر حیرت وتعجب کے ساتھ دکھ بھی ہوا۔اللہ تعالیٰ ہمارے حال پر رحم فرمائے۔

۲۷رمضان ۱۳۹۱ھ (۱۶رنومبر ۱۹۷۱ء) کوضحوہ کبریٰ (بمقابلہ ضحوہ صغری یعنی اشراق) کا وقت گیارہ تین تھا۔اس میں چاشت کی نماز چار یا چھ یا ۸رکعت پڑھی جاتی ہے اور نماز ظہر واذان کا وقت گیارہ ۴۳ یا ۴۵ تھا۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ ٹھیک دوپہر (نصف النہار) یعنی: آفتاب کے خط نصف النہار میں ہونے کا تحقق، جس میں کوئی نماز پڑھنی جائز نہیں ہے گیارہ ۳۰ یا دوتین منٹ اورآگے ہوا۔اس کے بعد گیارہ ۳۵ پر یا دوتین منٹ اور بعد زوال شمس شروع ہوگیا، اور گیارہ ۴۱ پر خوب اچھی طرح زوال کا تحقق اور وقوع ہوگیا، اور جب زوال شمس عن خط نصف النہار کا تحقق ہوگیا، تو ظہر کی اذان ونماز کا وقت بلاشبہ آگیا، کیوں کہ ظہر کی نماز واذان کا وقت شرعاً بزوال شمس عن نصف النہار کے تحقق سے ہی ہوتا ہے۔اور زوال شمس یا نصف النہار وغیرہ کے اوقات ریلوے مروجہ ٹائم سے جاڑے اور گرمی میں قرب اور بعد شمس یا میل شمس کے اعتبار سے مختلف ہوتے رہتے ہیں۔یہ محض جاہلانہ بات ہے کہ زوال ہمیشہ ریلوے کے ٹائم سے ۱۲ربجے کے بعد ہی ہوتا ہے یا ہمیشہ پونے ۱۲ بجے ہوتا ہے۔لیکن نماز کسی حال میں بھی سوا بارہ بجے سے پہلے نہیں ہونی چاہیے۔بہرحال جب زوال شمس کے تحقق کا علم (دھوپ گھڑی سے یا مروجہ گھڑیوں سے جن کے ٹائم ریڈیو سے ملائے ہوتے ہیں) ہوجائے، تو ظہر کی اذان بلاشبہ دی جاسکتی ہے اور اگر سب مصلی حاضر ہوں اور کسی کے انتظار کی ضرورت نہ ہو، تو دو چار یا چار رکعت سنت پڑھ کر فوراً فرض پڑھی جاسکتی ہے، اور اگر انتظار کی ضرورت ہو، حسب حال ضرورت دس پندرہ منٹ کے وقفہ سے جماعت شروع کرنی مناسب ہے۔

ان مولوی صاحبان کو دھوپ گھڑی بنا کر دکھلا دیجیے، تاکہ ان کی غلطی ان پر واضح ہوجائے، یہ دھوپ گھڑی ہمیشہ کام دے گی شرح وقایہ شروع کتاب الصلوۃ:۱۵۶ر۱۵۷ر۱۵۸ میں دھوپ گھڑی بنانے کا طریقہ مرقوم ہے، بغور دیکھ کر اسی کے مطابق بنالیں، یا پھر "جدید آسان اٹلس اردو۔انڈین بک ڈپو بہادر گڑھ روڈ، ڈپٹی گنج دہلی ۶ سے منگوالیں قیمت للعہ ہے۔

عبیداللہ رحمانی

۷رذوالقعدہ ۱۳۹۱ھ/ ۲۶دسمبر ۱۹۷۱ء

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر)

س : آنکھیں بند کر کے نماز پڑھنا کیسا ہے؟ خود میری حالت اور دوسرے اشخاص کی بھی یہ ہے کہ جب تک آنکھیں بند نہ کریں خضوع وخشوع پیدا ہی نہیں ہوتا؟

ج : جہاں تک صحیح احادیث وآثار صحابہ پر نظر ہے، محقق یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ اور صحابہ نماز میں آنکھیں بند نہیں رکھتے تھے، آں حضرت ﷺ کے صلوۃ کسوف وغیرہ میں' جدار قبلہ کو دیکھنے کا قصہ مشہور ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حرکات وسکنات پر نظر رکھتے تھے۔ اور ایک ضعیف حدیث میں آنکھ بند کر کے نماز پڑھنے سے منع بھی کیا گیا ہے "**إذا قام أحدكم في الصلوة فلا يغمض عينيه، رواه ابن عدى الا أن في سنده من ضعف**" (رد المحتار ۱/ ۲۰۳-۲۰۴) **قلت: ذكر هذا الحديث الهيثمي في مجمع الزوائد ۲/ ۸۳ وقال: "رواه الطبراني في الثلثة، وفيه ليث بن أبي سليم، وهو مدلس وقد عنعنه"** ہاں اگر نمازی کے سامنے کوئی ایسی چیز ہو جس کے دیکھنے سے نماز میں دل پراگندہ ومنتشر ہو، تو آنکھ بند کرنی مکروہ نہیں بلکہ اولیٰ اور بہتر ہے لکمال الخشوع . واللہ اعلم.

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیہ بدھلی

س : امام کا بوقت "حی علی الصلوۃ، وحی علی الفلاح" کے اٹھ کھڑے ہونے اور "قد قامت الصلوۃ" کے وقت تحریمہ باندھنا تکبیر کہہ کر بعض کتابوں میں لکھا ہے اس کی اصل کیا ہے؟ اور یہ بات قوی ہے یا ضعیف؟

ج : یہ حنفی مذہب کا فتویٰ ہے جو کسی حدیث سے ثابت نہیں' احادیث صحیحہ سے صرف یہ ثابت ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر پوری ہو چکنے کے بعد اللہ اکبر کہہ کر نماز شروع کرتے' ہر مسلمان کو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ پر چلنا چاہیے۔

(ترجمان فروری ۱۹۵۷ء)

س : ایک دیوبندی مولوی آیت "**وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا**" (الاعراف: ۲۰۴) کی رو سے امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے کو منع بتایا ہے کیا اس کا یہ کہنا صحیح ہے؟

ج : اس آیت سے امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہ پڑھنے پر دلیل پکڑنی اپنے مذہب اور اصول اور اقوال علماء حنفیہ سے بے خبری اور ناواقفی پر مبنی ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ امام کے پیچھے نہ سری نماز میں فاتحہ پڑھنی چاہیے نہ جہری میں' اور اس دعوی پر اس آیت سے دلیل پکڑتے ہیں لیکن مولانا عبدالحیٔ حنفی لکھتے ہیں کہ: "انصاف کی بات تو یہ ہے کہ اس آیت سے سری نمازوں میں مطلقاً اور جہری نمازوں میں امام کے سکتوں میں فاتحہ پڑھنے کی ممانعت قطعاً نہیں ثابت ہوتی۔" (امام الکلام ص: ۱۰۷) اسی طرح اور محققین حنفیہ نے بھی لکھا ہے اور مولوی انور شاہ مرحوم کہتے ہیں: "**وأعلم أن الإنصات والاستماع يقتصران على الجهرية، فإن الإنصات مقدمة**

لـلإستـمـاع، ومعناه: التهيؤ للإستماع'' (فیض الباری ۱/۲۴۴) آگے چل کر کہتے ہیں: ''وقد مر منی أن الآية تقتصر على الجهرية فقط، فلا تقوم حجة عليهم في حق السرية'' (ایضا ۲/۲۱۹).

علمائے حنفیہ کے باہمی اختلاف کی یہ کیسی افسوسناک مثال ہے، ایک کہتا ہے کہ: اس آیت سے دونوں نمازوں میں قرأت فاتحہ خلف الامام کی ممانعت ثابت ہوئی ہے۔ دوسرا کہتا ہے کہ: اس آیت سے کسی نماز میں بھی ممانعت نہیں ثابت ہوتی۔ تیسرا کہتا ہے: صرف جہری میں ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ فیاللعجب۔ مفصل اور مبسوط بحث ''تحقیق الکلام'' ہر دو حصہ میں ملاحظہ کیجئے۔ یہاں اس سے زیادہ تفصیل کی گنجائش نہیں ہے۔

(محدث دہلی ج ۹ ش ۵ شعبان ۱۳۶۰ھ/ستمبر ۱۹۴۱ء)

س: ایک دیوبندی مولوی نے رفع یدین کی ممانعت پر ''وقوموا لله قانتين'' (البقرہ:۲۳۸) اسے دلیل پکڑتے ہوئے یہ بھی کہا کہ رفع الیدین کرنا ایسا ہے' جیسا گھوڑوں کا اپنی دم ہلانا۔ کیا یہ صحیح ہے؟

(عبدالغفور فرید پور- پٹیالہ)

ج: یہ مولوی بڑا مسکین اور سادہ لوح بلکہ جاہل اور قابل رحم ہے۔ اس آیت سے رفع یدین کی ممانعت نہیں ثابت ہوتی، صحیحین میں حضرت زید بن ارقم سے مروی ہے کہ ''ہم (صحابہ) نماز میں اپنی ضروریات کے متعلق ایک دوسرے سے بات چیت کیا کرتے اور لفظوں میں جواب سلام دیا کرتے جب یہ آیت: ''وقوموا لله قانتين'' نازل ہوئی، تو بات چیت کرنے سے ہم کو منع کر دیا گیا اور ساکت رہنے کا حکم دے دیا گیا (۱) اور رفع الیدین کرنا گھوڑوں کی طرح دم ہلانا نہیں ہے، اگر ان تین جگہوں میں رفع یدین کرنا آیت مذکورہ اور حدیث: ''اسکنوا فی الصلوٰۃ' (۲) الخ کے خلاف ہے، تو نماز کے شروع میں اور وتر میں دعائے قنوت کے وقت اور عیدین میں تکبیر زوائد کے ساتھ رفع یدین کرنا بدرجہ اولیٰ آیت مذکورہ اور حدیث مشار الیہ کے خلاف ہوگا۔ یہ بے چارے احناف عجیب تذبذب اور حیرانی کے عالم میں ہیں، کبھی رفع یدین کرنے کو منسوخ کہتے ہیں!۔ کبھی جائز غیر منسوخ لیکن خلاف اولیٰ!۔ اور کبھی کچھ کبھی کچھ!۔ اس مسئلہ پر مفصل اور مبسوط بحث ''التحقیق الراسخ'' (از مولانا محمد گوندلوی) میں ضرور ملاحظہ کیجئے یہاں تفصیل کی گنجائش نہیں۔

(محدث دہلی: ج ۹ ش ۴ رجب ۱۳۶۰ھ/اگست ۱۹۴۱ء)

س: کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ جب امام سورہ فاتحہ ختم کرے تو زید کتنی بلند آواز سے آمین کہے؟ کیا فرمان نبوی سے یہ بات ثابت ہے کہ ایک شخص کی آمین کی آواز تمام مسجد میں گونج جائے یا اس طرح کہے کہ دونوں جانب کے سن لیں۔ آمین

(۱) بخاری: کتاب العمل فی الصلوۃ' باب ما ینهی من الکلام فی الصلاۃ ۲/۵۹ مسلم: کتاب المساجد' باب تحریم الکلام فی الصلاۃ (۵۳۹) ۱/۳۸۳ (۲) مسلم: کتاب الصلوٰۃ 'باب الأمر بالسکون فی الصلوٰۃ (۴۳۰) ۱/۳۲۲.

کہنے کا صحیح طریقہ کیا ہے۔ جواب مدلل اور بحوالہ حدیث ہو؟

ہدایت اللہ، لوک جی ضلع پوری

ج : امام اور مقتدی کو "آمین" اس قدر بلند اور اونچی آواز سے کہنا چاہیے کہ ان کے پیچھے صف کے لوگ اون کی آمین سن لیں، جیسا کہ حدیث نمبر:۲ سے ثابت ہو رہا ہے۔ حدیث نمبر:۳ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف آں حضرت ﷺ کی آمین کی آواز سے مسجد گونج جاتی تھی۔ اور آثار صحابہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ امام اور مقتدی اتنی بلند آواز سے آمین کہتے تھے کہ سب کی مجموعی آواز سے مسجد گونج جاتی تھی۔

مندرجہ ذیل احادیث و آثار صحابہ بغور ملاحظہ ہوں:

(۱) "عن وائل بن حجر قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قرأ غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: آمين، ورفع بها صوته" (اخرجه ابوداود وغيره)(۱).

(۲) "وعن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ إذا تلا غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: آمين حتى يسمع من يليه من الصف الأول". (اخرجه ابوداود)(۲).

(۳) "وعنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين، قال: آمين، حتى يسمعها أهل الصف الأول، فيرتج بها المسجد" (رواه ابن ماجة)(۳).

قال البخاري في صحيحه: "أمن ابن الزبير ومن معه حتى إن للمسجد للجة"(۴).

قال العيني (۶/۴۸): "وصله عبدالرزاق عن ابن جريج عن عطاء، قلت له: أكان ابن الزبير يؤمن على أثر أم القرآن؟ قال: نعم ويؤمن من وراءه، حتى إن للمسجد للجة، ثم قال: إنما آمين دعاء، ورواه الشافعي عن مسلم بن خالد عن ابن جريج عن عطاء، قال: كنت أسمع الأئمة ابن الزبير ومن بعدهم يقولون آمين، ويقول من خلفه آمين، حتى إن للمسجد للجة، وروى البيهقي عن خالد بن ابى ايوب عن عطاء، قال: أدركت مأتين من أصحاب النبي ﷺ في هذا المسجد، إذا قال الإمام: غير المغضوب عليهم ولا الضالين، سمعت لهم رجة بآمين."

کتبہ عبیدالرحمٰن المبارکفوری
المدرس بمدرسة دار الحديث الرحمانية

(۱) كتاب الصلاة باب التأمين وراء الإمام (۹۳۲/۹۳۴) ۱/۵۷۴/۵۷۵ (۲) كتاب اقامة الصلاة والسنة فيها (۸۵۳) ۱/۲۷۸
(۳) كتاب الاذان باب جهر الامام بالتأمين ۱/۱۸۹.

س : کیا اہل حدیث کو کسی مسجد میں نماز پڑھنے سے روکنا جائز ہے؟

ہمارے یہاں شہر رتلام میں ایک مقدمہ مسجد بابت ادا کرنے نماز میں بلند آواز سے آمین کہہ کر (یعنی آمین بالجہر) مابین مدعیان اہل حدیثان و مدعا علیہم احناف ایک عرصہ سے چل رہا ہے، چنانچہ اہل حدیثوں نے اپنے دعویٰ کی تائید میں آیت قرآنی: ''ومن أظلم ممن منع مساجد الله'' الخ پیش کی، اور حاکم عدالت نے اپنے فیصلہ میں یہ آیت ایک تنقیح میں داخل فرمائی۔ اس کے جواب میں احناف نے ایک فتویٰ بریلی سے منگوایا ہے، جو عدالت میں داخل کیا گیا ہے۔ اس لیے عرض ہے کہ اس فتویٰ کی نقل بجنسہ حسب ذیل ہے اور دریافت طلب امر یہ ہے کہ اس میں جو آیت و احادیث کے ٹکڑے کو داخل کیا گیا ہے ان کا صحیح مطلب کیا ہے؟۔ اور یہ استدلال کہاں تک غلط؟ اور کہاں تک صحیح ہے؟ حوالہ جات کا استعمال کس موقع کے لیے ہے؟

(راقم الٰہی بخش)

نقل استفتاء جماعت بریلویہ مع جواب علماء بریلوی:

یہاں پر قلعی گروں کی ایک مسجد ہے تھوڑے دنوں سے چند قلعی گر وہابی یعنی: غیر مقلد ہو گئے ہیں۔ چوں کہ نماز میں بہت اونچی آواز سے آمین بولا کرتے ہیں جس سے حنفی بہت گھبرا جاتے ہیں۔ الغرض ان دونوں کی ہمیشہ لڑائی بھڑائی رہی' یہاں تک کہ نوبت کچہری تک پہونچی۔ عدالت نے اس فساد و جھگڑے کی وجہ سے غیر مقلدوں کو حنفیوں کی مسجد میں جانے کی ممانعت کی، چنانچہ اہل حدیثوں نے اپنے لیے ایک دوسری مسجد بنوالی اور اس وقت سے اب تک اس مسجد میں نماز پڑھتے رہے۔ اب چند روز سے پھر ان میں سے چند شریر اہل حدیثوں نے اپنی مسجد مقررہ کو چھوڑ کر حنفیوں کی مسجد میں آنا شروع کر دیا اور زور سے چلا کر آمین کی وجہ سے نماز میں خلل ڈالنے لگے، اس بنا پر کورٹ کچہری میں دوبارہ مقدمہ چلنے لگا ہے۔ اب ان کی طرف سے عرضی دعویٰ میں یہ بات پیش کی ہے کہ مسجد میں ہر ایک کو آنے کی اجازت ہے اور اپنے اس دعویٰ پر یہ آیت پیش کی''ومن أظلم ممن منع مساجدا لله أن يذكر فيها اسمه'' الخ (بقرہ:۱۱۴) اور کورٹ یعنی: عدالت کو یہ بات اس آیت سے سمجھا دی ہے کہ مسجد میں ہر ایک کو عبادت کرنے کا حق حاصل ہے۔ سوال یہ ہے کہ جیسا ان لوگوں نے (یعنی اہلحدیثوں نے) عدالت میں آیت مذکورہ پیش کی ہے ایسا ہی ہم احناف کے لیے قرآن شریف سے ان کے اخراج کے لیے کوئی آیت موجود ہے یا نہیں؟ چوں کہ ہم نے عدالت میں یہ بات پیش کی ہے کہ فساد و آمین بالجہر کی وجہ سے ہماری نماز خراب ہو جاتی ہے، اس لیے ہم نہ آنے دیں گے اور کورٹ مذکور نے پہلے بھی ان کے حق میں یہ حکم دیا تھا کہ فساد کی وجہ سے علیحدہ نماز پڑھا کرو۔ اب سوال یہ ہے کہ اپنے آنے کے بارے میں غیر مقلدوں نے جیسے یہ آیت پیش کی ہے ہمارے لیے ان کے اخراج کے لیے کوئی حکم ہے یا نہیں؟

سائل: سلیمان ابن حاجی وزیر محمد

متولی مانک مسجد' مقام قلعی گروں کی سڑک مانک چوک مسجد، ریاست رتلام

ج: اہل سنت کے سوا جتنے فرقے ہیں سب گمراہ ہیں، بددین ہیں جن کی بددینی میں کوئی شبہ نہیں ان بددینوں کی نسبت اللہ تعالیٰ قرآن شریف میں فرماتا ہے کہ ان کے پاس نہ بیٹھو۔ قال الله تعالیٰ: ''وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرىٰ مع

القوم الظالمین" (الانعام:۶۸) "تفسیرات احمدیہ" ص:۲۵۵ میں حضرت ملاجیون قدس سرہ استاذ حضرت شاہ اورنگ زیب عالمگیر رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:"وان القوم الظالمین یعم المبتدع والفاسق والکافر، والقعود مع کلھم ممتنع" یعنی: قوم ظالمین جن کے پاس اللہ نے بیٹھنا حرام فرمایا ہے مبتدع، فاسق وکافر کو شامل ہے ان کے پاس بیٹھنا حرام ہے اسی طرح ان کی نسبت احادیث میں آیا ہے۔"إیاکم وإیاھم' لایضلونکم ولا یفتنونکم" (مسلم:۱/۱۲) یعنی: اپنے کو ان سے دور رکھو اور ان کو اپنے سے دور کرو ایسا نہ ہو کہ وہ تمہیں گمراہ کردیں اور فتنہ میں ڈال دیں۔ اسی طرح اور احادیث میں ان سے قطعی دور رہنے کا حکم آیا ہے۔ اور ابن حبان رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:"لاتصلوا معھم" ان بددینوں کے ساتھ نماز نہ پڑھو۔ لہٰذا قرآن شریف وحدیث مبارک سے ثابت ہوا کہ ان کو اپنے سے دور رکھا جائے اور ان کے ساتھ نماز نہ پڑھی جائے ان کے پاس نہ بیٹھا جائے۔ پھر ان لوگوں کا یہ دعویٰ کہ ہم کو سنیوں کے ساتھ نماز پڑھنے کا حق حاصل ہے محض غلط ہے۔ واللہ اعلم بلکہ ان کو مسجد میں نہ آنے دیا جائے جیسا کہ اوپر ثابت کیا گیا۔ نیز درمختار جلد اول طبع دار الکتب العربیۃ الکبری ص ۴۸۹ میں ہے:

"ویمنع منه ای من المسجد کل موذ و لوبلسانه" والله اعلم.

کتبہ عبید النبی نواب مرزا عفی عنہ
مفتی دار العلوم منظر اسلام، بریلی

سوال جماعت اہل حدیث:

ایک مسجد میں اہلحدیث نماز آمین بالجہر کہہ کر ادا کرتے ہیں، لیکن حنفی صاحبان بلند آمین سے نماز پڑھنے پر روکتے ہیں۔ چوں کہ اہل حدیث بلند آمین کہنے کو فعل نبی یعنی: سنت سمجھتے ہیں اور روکنے پر آیت:"ومن أظلم ممن منع مساجدالله أن یذکر فیھا اسمه" الخ پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ روکنے والے اسی آیت کے مطابق گنہگار ہوں گے، اس کی مخالفت میں حنفی صاحبان ایک آیت:"وإما ینسینک الشیطان فلا تقعد بعد الذکریٰ مع القوم الظالمین" اور حدیث مسلم شریف:"إیاکم وإیاھم لایضلونکم ولا یفتنونکم" ادھورا ٹکڑا اور ابن حبان کی حدیث کا اتنا ٹکڑا کہ"لاتصلوا معھم" اور"درمختار" جلد اول ص ۴۸۹ کا حوالہ کہ"ویمنع منه (ای من المسجد) کل موذ ولوبلسانه" مسجد میں نہ آنے دینے کے لیے دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ اگرچہ ان احناف کے حوالہ جات مذکور میں کہیں بھی آمین کا ذکر نہیں ہے اور غیر مکمل ٹکڑے ہیں چونکہ مسلم شریف وغیرہ ودیگر معتبر کتب احادیث میں خود بلند آمین کہنے کی حدیثیں بہت موجود ہیں۔ تاہم دریافت طلب یہ سوال یہ ہے:

(۱) مذکورہ آیت سے کون لوگ مراد ہیں؟

(۲) مسلم شریف کی روایت"لایضلونکم" سے کون لوگ مراد ہیں؟ کیوں کہ صاحب مسلم شریف خود بلند آمین کہا کرتے تھے؟

(۳) ابن حبان کے ٹکڑے"لاتصلوا معھم" سے کیا مراد ہے؟ اور کیا حدیث ہے؟

(۴) درمختار"ویمنع منه ای من المسجد کل موذولوبلسانه" سے کون سی ایذاء مراد ہے؟، کیوں کہ اس میں بلند آمین کا

قطعی ذکر نہیں، تاہم ان مذکورہ حوالہ جات کے صحیح مطالب کیا ہیں اور بلند کہنے کی مخالفت میں یہ آ سکتے ہیں یا نہیں؟

سائل الٰہی بخش از رتلام

الجواب: از مولوی عبدالرحمٰن مقیم بنارس

مفتی بریلی نے اہل حدیثوں کو مسجد سے روکنے اور منع کرنے پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ اہل حدیث اہل السنۃ والجماعۃ نہیں چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ: ''اہل السنہ کے علاوہ جتنے فرقے ہیں سب گمراہ ہیں بد دین ہیں جن کی بد دینی میں کوئی شبہ نہیں ہے۔'' خلاصہ یہ ہوا کہ صرف بریلوی حنفی اہل سنت والجماعت ہیں باقی تمام مسلمان بد دین وگمراہ' بلکہ ان کے مشہور اور چلتے ہوئے فتویٰ کے مطابق کافر ہیں۔ اب عقل وانصاف، علم ودیانت کی روشنی میں غور کرنا ہے کہ اہل السنۃ والجماعہ کس کو کہتے ہیں اور اس کا صحیح مصداق کون ہے؟ یعنی: اس کی صحیح تعریف کیا ہے اور وہ کس پر صادق آتی ہے؟ تعریف ومصداق متعین ہو جانے کے بعد خود بخود واضح ہو جائے گا کہ بریلوی حنفیوں پر اہل سنت والجماعت کی تعریف صادق آتی ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق ہم اپنی طرف سے کچھ نہیں کہنا چاہتے بلکہ حنفی مذہب کی معتبر کتاب اور حضرت پیران پیر کے قول اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث صحیح سے اس کی تعریف ومصداق واضح کریں گے۔

واضح ہو کہ اہل السنۃ والجماعۃ میں تین الفاظ ہیں اہل، السنۃ، الجماعۃ، اہل کے معنی ہیں: والا۔ جیسے: اہل مال: مال والا، اہل علم: علم والا، اہل خانہ: گھر والا، السنہ کے معنی ہیں: طریقہ کے۔ اس سے مراد طریقۂ رسول ہے، یہ ایک مشہور اور کھلی ہوئی بات ہے۔ الجماعۃ کے معنی ہیں: گروہ کے۔

اب رہی یہ بات کہ اس جماعت سے کون سی جماعت مراد ہے؟ پس معلوم ہونا چاہیے کہ اس سے وہی جماعت مراد ہے جو سنت (طریقۂ رسول) کے قائم ہونے کے ساتھ قائم ہوئی ہو، یعنی: جب سے سنت قائم ہوا اس وقت سے یہ جماعت بھی قائم ہوئی اور یہ ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ اس وقت اسلام میں جماعت صحابہ کے سوا دوسری جماعت قائم نہیں ہوئی تھی۔ لہٰذا جماعت سے مراد صحابہ رسول کے سوا دوسری جماعت مراد ہی نہیں ہو سکتی۔ پس خود اہل سنت والجماعت کے الفاظ نے اپنی تعریف اور اپنا سچا مصداق بتا دیا کہ اہل سنت والجماعت وہ ہے جو سنت (طریقۂ رسول) کا پابند ہو اور جماعت صحابہ کا پیرو ہو۔ اب غور سے سننا چاہیے کہ حنفی مذہب کی معتبر اور چوٹی کی کتاب ''توضیح تلویح'' میں لکھا ہے کہ: ''أهل السنة والجماعة، وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه'' یعنی: ''اہل سنت والجماعت وہی ہیں جن کا طریقہ وہی ہے۔ جو طریقہ کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اصحاب رضوان اللہ علیہم اجمعین کا تھا''۔

حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی اپنی کتاب 'غنیۃ الطالبین' میں فرماتے ہیں کہ: ''السنة، ماسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم والجماعة: مااتفق عليه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم'' یعنی: سنت سے مراد آں حضور ﷺ کا مقرر کردہ فعل وحکم ہے اور جماعت سے مراد وہ امر ہے جس پر صحابہ کی جماعت نے اتفاق کیا ہو۔

اب اس کا ثبوت صحیح حدیث سے سنئے۔ جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: بہتر فرقے جہنم میں جائیں گے اور ایک

فرقہ جنت میں، تو صحابہ کرام نے عرض کیا: وہ ایک جنتی فرقہ کون ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: "ما أنا علیه و اصحابی (۱)" یعنی: اس طریقہ والے جس پر میں ہوں اور میرے اصحاب۔ غور کیجئے حدیث شریف کے اس جملہ سے بھی یہی تعریف نکلتی ہے جسے حضرت پیران پیر شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ نے بتایا تھا۔ "ما أنا علیه" سے اہل السنۃ کے معنی ادا ہوتے ہیں یعنی: وہ طریقہ جس پر میں ہوں۔ اور "اصحابی" سے جماعت کے معنی ادا ہوتے ہیں۔ یعنی: وہ طریقہ جس پر میرے صحابہ کی جماعت متفق ہو۔ خلاصہ یہ کہ "اہل السنۃ والجماعت" وہ ہیں جو میرے طریقہ اور میرے صحابہ کے طریقہ پر ہوں۔

یعنی: اہل سنت والجماعت کا صرف ایک ہی نام ہے اور کوئی نام نہیں، وہ نام اہل حدیث ہے۔ بدعتی انہیں کچھ بھی کہیں، اس سے ان کا کچھ نہیں بگڑتا پھر بڑے پیر صاحب نے اسی فرقہ "اہل سنت والجماعت" (اہل حدیث) کو ناجی بتلایا ہے فرماتے ہیں: "و أما الفرقة الناجية فهي أهل السنة و الجماعة" یعنی: نجات پانے والی جماعت اہل سنت والجماعت ہے۔ نتیجہ صاف ظاہر ہے کہ فرقہ ناجیہ "اہل سنت والجماعت" کا مصداق صرف اہل حدیث ہیں۔ اور بریلوی حنفی تو آں حضرت ﷺ اور آپ کے صحابہ کے طریقہ کے خلاف، بدعات و رسوم شرکیہ، عقائد کفریہ اعمال کے ارتکاب کی وجہ سے اس لقب کے مصداق ہرگز نہیں ہو سکتے، اس لیے وہ بے دین و گمراہ ہیں۔ پس مفتی بریلی نے اہل حدیثوں کو مسجد سے روکنے پر جو دلیل پیش کی ہے اس کی رو سے وہ خود اس لائق ہیں کہ ان کو مسجد سے روک دیا جائے۔

اور مسجد سے اہل حدیثوں کو کیوں کر روکا جا سکتا ہے جب کہ مسجد میں ذکر الٰہی سے منع کرنے والوں کو اس آیت کے اندر ظالم قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "و من أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه" اور جبکہ قرآن کریم نے مسجد پر کسی کی ملکیت نہیں رکھی نہ متولی کی، نہ بانی کی، نہ اہل محلہ کی بلکہ فرماتا ہے: "وان المساجد لله" (الجن: ۱۸) یعنی: مسجدیں صرف اللہ کی ملکیت ہیں اور جبکہ مسجد میں ذکر الٰہی، نماز، روزہ وغیرہ عبادات سے روکنا ابتداء اسلام میں کفار مکہ کا فعل تھا، چنانچہ ارشاد ہے: "هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام و الهدى معكوفا أن يبلغ محله" (الفتح: ۲۴) اور ارشاد ہے: "ولا يجرمنكم شنئان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا" (سورہ مائدہ: ۲) یعنی: افسوس ہے ابتداء اسلام میں مسجد سے روکنا کافروں کا شیوہ تھا۔ اور آج ان کافروں کی نیابت اس بارے میں وہ جماعت کر رہی ہے، جو بزعم باطل اپنے کو مسلمان ہی نہیں بلکہ بقول کسی برعکس نہند نام زنگی کافور اپنے تئیں "اہل السنہ والجماعت" کہلاتی ہے۔ اور جب کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کے عیسائی وفد کو باوجود صحابہ کے عرض معروض کرنے کے مسجد نبوی میں ان کے اپنے مذہب کے مطابق نماز پڑھنے کی اجازت دی اور انہوں نے آپ ﷺ کے سامنے آپ کی موجودگی میں مسجد نبوی میں نماز پڑھی۔ ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر، ابن جریر، تفسیر مظہری، تفسیر خازن وغیرہ۔

افسوس جس پیغمبر کے یہ اخلاق ہوں جس کی یہ رواداری ہو، آج اس کی امت کی یہ حالت ہے۔ کہ فروعی اور وہ بھی صرف خیالی اختلاف کی بنا پر کلمہ گو، موحد، متبع سنت جماعت کو خدا کے گھروں میں خدا کا ذکر کرنے سے، قبلہ کی منہ کر کے نماز پڑھنے سے روکے۔

اور جبکہ حنفی مذہب کی معتبر کتاب ہدایہ مطبوعہ مجتبائی جلد ۲ کتاب الوقف ص: ۶۲۵ میں ہے: "لان المسجد مالا يكون لأحد

(۱) الترمذی کتاب الایمان باب ماجاء فی افتراق هذه الأمة (۲٦٤١) ٥/٢٦.

فیہ حق المنع"، یعنی: مسجد وہی ہے جس میں عبادت کرنے سے کسی کو روکنے کا حق نہ ہو"۔ اور فتاویٰ خانیہ بر حاشیۂ عالمگیری مطبوعہ میمنیہ مصر جلد ثالث کتاب الوقف ص ۳۲۱ کی آخر سطر میں ہے: "لأن المسجد حق الله تعالیٰ وحق عامة المسلمین" یعنی: "مسجد اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اور عام مسلمانوں کا"۔

کتب تاریخ میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خارجیوں سے کہا کہ: "لا نمنعکم مساجد الله أن تذکروا فیها اسم الله" یعنی: "ہم تم کو مسجدوں سے نہیں روکتے کہ تم اس میں اللہ کا ذکر کرو"۔ بحر الرائق مصری ۲/۳۶ میں ہے: "لا یجوز لأحد أن یمنع مؤمنا من عبادة یأتی بها فی المسجد"، یعنی: ہرگز ہرگز کسی شخص کو کسی وقت جائز نہیں کہ کسی مسلمان کو کسی قسم کی عبادت سے مسجد میں روکے"۔

پھر مفتی بریلوی نے لکھا ہے: "ان بد دینوں کی نسبت اللہ تعالیٰ نے قرآن شریف میں فرمایا ہے: " وإما ینسینک الشیطان فلا تقعد بعد الذکریٰ مع القوم الظالمین " پھر تفسیرات احمدیہ سے یہ عبارت نقل کی ہے: "وان القوم الظالمین یعم المبتدع والفاسق والکافر، والقعود مع کلهم ممتنع " تمام مفسرین متفق ہیں اس امر پر کہ یہ آیت مشرکین کے بارے میں نازل ہوئی ہے، اور آیت کے سیاق وسباق سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے: "واذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره، وإما ینسینک الشیطان فلا تقعد بعدالذکریٰ مع القوم الظالمین ○ وما علی الذین یتقون من حسابهم من شئی ولکن ذکریٰ لعلهم یتقون ○ وذر الذین اتخذو دینهم لعبا ولهوا وغرتهم الحیاة الدنیا" الآیة (الانعام: ۶۸/۶۹/۷۰) .

علامہ خازن اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: "الخطاب (فی وإذا رأیت) للنبی صلی الله علیه وسلم، والمعنی وإذا رأیت یا محمد هولاء المشرکین والذین یخوضون فی آیاتنا یعنی: القرآن ، الذی أنزلناه إلیک، وقیل الخطاب فی وإذا رأیت لکل فرد من الناس، والمعنی: وإذا رأیت أیها الإنسان الذین یخوضون فی آیاتنا، وذلک أن المشرکین الذین کانوا إذا جالسوا المؤمنین، وقعدوا فی الاستهزاء بالقرآن ، وبمن أنزله وبمن أنزل علیه، فنهاهم الله أن یقعدوا معهم فی وقت الاستهزاء، بقوله: (فأعرض عنهم) فاترکهم ولا تجالسهم (حتی یخوضوا فی حدیث غیره)یعنی: حتی یکون خوضهم فی غیر القرآن والاستهزاء به، (وإما ینسینک الشیطان) یعنی: فقعدت معهم (فلا تقعد بعدالذکریٰ) یعنی: إذا ذکرت فقم عنهم ولا تقعد (مع القوم الظالمین) یعنی: مع المشرکین، قال ابن عباس: لما نزلت هذه الآیة "واذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره"، قال المسلمون: کیف نقعد فی المسجد الحرام ونطوف بالبیت ، وهم یخوضون أبدا؟ وفی روایة: قال المسلمون : إنا نخاف الاثم حین نترکهم ولا ننهاهم' فأنزل الله هذه الآیة (وما علی الذین یتقون) یعنی الشرک والاستهزاء (من حسابهم) من حساب المشرکین (من شئی) یعنی: لیس علیهم من حسابهم ولا آثامهم" الخ (تفسیر خازن).

اورعلامہ ابوالبرکات احمد بن محمود النسفی الحنفی اپنی تفسیر کے ۲/ ۲۸ میں لکھتے ہیں: ”وإذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا) ای القرآن یعنی: یخوضون فی الإستهزاء بها والطعن فیها، وکانت قریش فی اذیتهم یفعلون ذلک،قال وروی أن المسلمین قالوا: لئن کنا نقوم کلما استهزءوا بالقرآن، لم نستطع أن نجلس فی المسجد الحرام وأن نطوف فرخص لهم“ (تفسیر).

اس مضمون کی دوسری آیت بھی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ آیت قریش ومشرکین کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:”وقد نزل علیکم فی الکتب أن إذا سمعتم آیات الله یکفربها ویستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره إنکم إذا مثلهم إن الله جامع المنافقین والکافرین فی جهنم جمیعا“ (سورة النساء: ۱۴۰) علامہ زمخشری حنفی لکھتے ہیں:”والمنزل علیهم فی الکتاب ، هو ما نزل علیهم بمکة من قوله: وإذا رأیت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم، وذلک أن المشرکین کانوا یخوضون فی ذکر القرآن فی مجالسهم فیستهزءون به، فنهی المسلمون عن القعود معهم ماداموا خائضین فیه ، وکان الیهود بالمدینة یفعلون نحو فعل المشرکین، فنهوا أن یقعدوا معهم کما نهوا عن مجالسة المشرکین بمکة ، وکان الذین یقاعدون الخائضین فی القرآن من الأحبار هم المنافقون“ (کشاف ۱/ ۲۳۲).

پس ایسی حالت میں جبکہ تمام مفسرین کے اقوال اور آیت کا سیاق وسباق،اوراس مضمون کی دوسری آیت اس بات پر متفق ہوں کہ آیت مبحوثہ عنہا کا مصداق وہ مشرکین مکہ اور علماء یہود ہیں جو قرآن کی تکذیب اوراس کے ساتھ استہزاء کرتے تھے،تواس کو اہل حدیثوں کو مسجدوں سے روکنے کی دلیل میں پیش کرنا،عقل وخرد کے کھودینے کی بین دلیل ہے،ایسے ہی لوگوں کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر نے فرمایا ہے:”انهم انطلقوا الی آیات أنزلت فی الکفار' فجعلوها علی المومنین“ (بخاری شریف) (۱).

اوراگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ یہ آیت فاسق ،مبتدع کو بھی شامل ہے' تب بھی اہل حدیث اس کا مصداق نہیں بن سکتے۔اوپر ثابت کیا جاچکا ہے کہ طریقۂ رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور طریقۂ صحابہ رضی اللہ عنہم پر چلنے والے صرف اہل حدیث ہیں۔جن کے ایک ہاتھ میں قرآن ہے اور دوسرے ہاتھ میں حدیث رسول اور بس' اور یہ بھی لکھا جاچکا ہے کہ دنیا کی تمام بدعتوں اور شرکیہ رسموں میں مبتلا بریلوی حنفی ہیں۔پس ملاجیون مرحوم کی عبارت میں مبتدع اور فاسق سے مراد یہی بریلوی حنفی ہیں،جنہوں نے دین میں ہزارہا بدعتیں نکال رکھیں ہیں۔بنابریں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ ان مبتدعین (بریلوی حنفیوں ودیگر اہل بدع) کے ساتھ مجالست نہ کرو' چنانچہ تفسیر فتح البیان میں (۳/ ۱۷۶) پر مذکور ہے”وفی هذه الآیة موعظة عظیمة، لمن یتسمح بمجالسة المبتدعة، الذین یحرفون کلام الله، ویتلاعبون بکتابه وسنة رسوله، ویردون ذلک إلی أهوائهم المضلة، و تقلیداتهم الفاسدة وبدعهم الکاسدة “الخ.

ونیز سنی بریلوی نے اہل حدیث کو مبتدع اس وجہ سے لکھا ہے کہ وہ آمین ، رفع یدین وغیرہ کرتے ہیں،اور یہی اصل وجہ ہے ان

(۱) کتاب استتابة المرتدین باب قتل الخوارج والملحدین بعد اقامة الحد علیهم ۸/ ۵۱۔

کو مسجد سے روکنے کی۔ آمین زور سے کہنا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، اجماع صحابہ سے ثابت ہے امام شافعی اور امام احمد اس کے قائل ہیں، حضرت پیران پیر اس کو سنت بتاتے ہیں:

"والجهر بالقراة و آمين" (غنية الطالبين ص: ۱۰) اور علامہ ابن الہمام حنفی لکھتے ہیں: " ولو كان أتي في هذا شئي لوفقت بان رواية الخفض يرادبها بقرع العنيف' ورواية الجهر بمعنى قولها في ذير الصوت وذيله يدل على هذا ما في ابن ماجة: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تلا غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، قال آمين حتى يسمع من في الصف الاول ، فيرتج بها المسجد" (فتح القدير: ۱/۲۰۷) یعنی: "اس بارے میں اگر مجھ سے پوچھا جائے تو میں دونوں روایتوں میں تطبیق دے سکتا ہوں کہ آہستہ سے آمین کہنے والی روایت سے یہ مراد ہے کہ بہت زور کی آواز نہ ہو، اور جہر کی روایت سے یہ مراد ہے کہ گونجتی ہوئی آواز ہو" بہرصورت آواز ہی سے کہنا ثابت ہوا۔ اور مولانا عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں: "والظاهر الحمل على كلا العملين" یعنی: "جہر و سر دونوں جائز ہیں"۔ معلوم ہوا حنفی مذہب میں بھی بلند آواز سے آمین کہنا جائز ہے۔ اور مولوی عبدالحیٔ حنفی فرنگی محلی لکھتے ہیں: "والإنصاف أن الجهر قوى من حيث الدليل " (التعليق الممجد ص: ۸۲) یعنی: "انصاف یہ ہے کہ اونچی آواز سے آمین کا ثبوت بہت پختہ ہے"۔ اسی طرح سے رفع یدین متواتر احادیث سے ثابت ہے، صحابہ برابر اس پر عمل کرتے رہے۔ چاروں اماموں سے تین امام شافعی، احمد، مالک اس کے قائل ہیں۔ خود پیران پیر رحمۃ اللہ علیہ اس کو سنت بتاتے ہیں: "رفع اليدين عند الإفتتاح في الركوع والرفع منه" (غنیۃ الطالبین ص: ۱۰) یعنی: "نماز میں پہلی تکبیر کے وقت اور رکوع جاتے وقت اور رکوع سے اٹھنے کے وقت رفع الیدین کرنا چاہیے"، اسی طرح بہت سے حنفی علماء اس کو جائز کہتے ہیں، پس ایسے فعل کو جو سنت ہو اور جس کے چاروں اماموں سے اکثر قائل وعامل ہوں بلکہ خود علماء حنفیہ بھی اس کو جائز سمجھتے ہوں، اور سنت مانتے ہوں' بدعت کہنا اور اس کے کرنے والے کو بدعتی کہنا سخت گناہ ہے' کیوں کہ سنت کو بدعت کہنے اور صحابہ اور ائمہ دین کو بلکہ اپنے علماء حنفیہ کو بھی بدعتی بنانے کے بعد کون ہے جو غیر مبتدع رہ جائے گا پس ایسا کہنے والا شخص شرعا سخت مجرم بلکہ فاسق، گمراہ و بددین ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس آیت میں اگر مبتدع شامل ہیں تو مبتدع سے مراد وہ لوگ ہیں، جو دین اسلام میں ایسی باتیں نکالتے ہیں جو قرآن وحدیث وصحابہ کے طریقہ کے خلاف ہیں، اور جن کا وجود خیر القرون میں نہ تھا، جن کو ہم شروع جواب میں مختصراً گنا چکے ہیں۔ بنابریں ملاجیون کی عبارت کے مصداق یہی بریلوی حنفی ہیں۔ نہ کہ اہل حدیث جو کہ طریقہ رسول واصحاب رسول پر گامزن ہیں۔ آخر میں اتنا اور عرض ہے کہ اس آیت میں مسجد سے روکنے کا حکم قطعاً موجود نہیں نہ صراحۃً نہ اشارۃً۔

مفتی بریلوی نے اہل حدیثوں کو مسجد سے روکنے کی دوسری یہ دلیل پیش کی ہے 'اسی طرح اس کی نسبت حدیث میں آیا ہے 'ايا كم وإياهم لايضلونكم ولا يفتنونكم " یعنی: "اپنے کو ان سے دور رکھو اور ان کو اپنے سے دور رکھو کہیں ایسا نہ ہو وہ تمہیں گمراہ کردیں اور فتنہ میں ڈال دیں"۔ یہ حدیث مسلم شریف (۱) میں مطولا مروی ہے، جس کو مفتی بریلی نے اپنے مطلب کے لیے ادھوری نقل کی ہے۔ ہم پوری حدیث لکھ

(۱) باب النهي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحملها ۱/۱۲۔

کر مختصر اًبحث کریں گے تا کہ اس کے استدلال کی حقیقت واضح ہو جائے"عن أبی هریرة قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: یکون فی آخر الزمان، دجالون کذابون، یأتونکم من الأحادیث بمالم تسمعوا أنتم ولا آباء کم، فإیاکم وإیاهم لایضلونکم ولا یفتنونکم "(مسلم شریف) ملاعلی قاری حنفی مرقاۃ شرح مشکوۃ میں ۱/۱۹۰ میں اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:" یکون فی آخر الزمان' أی آخر زمان هذه الأمة (دجالون) أی الخداعون، أی سیکون جماعة یقولون للناس نحن علماء ومشائخ ندعوکم الی الدین، وهم (کذابون) فی ذلک، (یأتونکم من الأحادیث بمالم تسمعوا انتم ولا آباء کم) أی یتحدثون بالأحادیث الکاذبة' ویبتدعون أحکاما باطلة وإعتقادات فاسدة' ویجوز أن تحمل الأحادیث علی المشهور عند المحدثین' فیکون المراد بها الموضوعات، وأن یراد مابین الناس، أی یحدثونکم بالذی ما سمعتم عن السلف من علم الکلام (فإیاکم) أی أبعدوا أنفسکم عنهم، (وایاهم) أی بعد وهم عنکم، (ولایضلونکم ولا یفتنونکم) أی لایوقعونکم فی الفتنة' وهی الشرک، قال الله تعالیٰ:"والفتنة أشد من القتل" أو یراد بها عذاب الآخرة، قال تعالیٰ: "ذوقوا فتنتکم" انتہی مختصراً۔

اور مولوی عبدالحق محدث دہلوی اس حدیث کے ترجمہ میں لکھتے ہیں(یکون فی آخر هذا الزمان دجالون کذابون) "می باشند در آخر الزمان تلبیس کنندگان دروغ گویان یعنی: جماعہ باشند کہ خود را بمکر و تلبیس درصورت ومشائخ وصلحاء از اہل نصیحت وصلاح نمائند تا دروغہائے خود را ترویج دہند ومردم را بمذاہب باطلہ وآرائے فاسدہ بخوانند(یأتونکم من الأحادیث بما لم تسمعوأ نتم والا آباء کم) می آرند شمارا از احادیث آنچہ نشنیدہ اید شمانہ پدران شما یعنی بہ بہتان وافتراء ومراد با حادیث یا احادیث پیغمبراست صلی اللہ علیہ وسلم یا عام تر از ان شامل اخبار مردم۔(فإیاکم وإیاهم لا یضلونکم ولا یفتنونکم) گمراہ مگر دانند ایشاں شمارا ودر فتنہ وبلا نیندازند شمارا مقصود تحفظ واحتیاط است در گرفتن دین واحتراز وپرہیز از صحبت ارباب بدعت ومخالطت ایشاں خصوصا آنہا کہ دعوت کنند وتلبیس نمایند(اشعۃ اللمعات ۱/۱۴۰) یہ پوری فارسی عبارت تقریباً ترجمہ ہے ملاعلی قاری کی شرح کا،جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آخر زمانہ میں میری امت میں ایسی مکار اور عیار جماعت پیدا ہوگی جو اپنے کو علماء، مشائخ، پیروں، زاہدوں، عابدوں، درویشوں، خدارسیدہ لوگوں کی صورت میں ظاہر کرے گی اپنے کو مسلمان کا خیر خواہ بتائے گی، تا کہ اپنی غلط و باطل باتیں اور فاسد عقیدے پھیلائے اور رائج کر سکے۔ یہ لوگ تم سے آں حضرت ﷺ پر افترا و بہتان کر کے جھوٹی گھڑی ہوئی حدیثیں بیان کریں گے یا ایسی باتیں بیان کریں گے جن کا نہ سر ہوگا نہ پیر' یعنی: بے اصل یا نئے نئے مسئلے اور نئے نئے عقیدے ایجاد کریں گے۔ پس تم ان ارباب بدعت کی مخالفت ومجالست سے پرہیز کرنا' ایسا نہ ہو وہ تم کو اپنے شرکیہ عقائد میں مبتلا کر دیں یا اپنی گمراہیوں میں پھنسا کر تم کو عذاب آخرت کا مستحق بنا دیں۔ اب آپ اپنے دل میں خدا کا خوف رکھ کر غور کیجئے کہ اس حدیث کا مصداق وہ اہل حدیث ہیں جو لوگوں کو قرآن و حدیث یعنی: نتھری ہوئی توحید اور اتباع سنت کی دعوت دیتے ہیں یا وہ خانقاہی عیار مشائخ وپیر وصوفیہ ہیں جو باوجود جاہل ہونے کے اپنے کو عالم ظاہر کرتے ہیں اور سال میں اٹھ کر مریدوں میں گشت کرتے ہیں' گلے میں بڑے بڑے دانوں کا گٹر مالا، اور گیروی کفنی سر پر رنگا رنگ عمامہ، جوگیوں کی سی لٹ بڑھا کر

مثنوی، ٹھمری، دوہے۔ اپنے پیروں کی جھوٹی کرامات بیان کرتے ہیں۔ مریدوں کو شفاعت کی امید دلا کر اپنی پیریت و بیعت پر نجات کا مدار بتا کر جنت و جہنم کا ٹھیکہ لے لیتے ہیں' اور تمام بدعتوں کی جن کا اوپر ذکر ہوا ترغیب دلاتے ہیں۔ ان کے ثبوت میں جھوٹی گھڑی ہوئی حدیثیں پیش کرتے ہیں۔ آں حضرت ﷺ کے فضائل میں قرآن و حدیث بیان کرنے کے بجائے جھوٹے قصے باطل روایات سناتے ہیں۔ اور اگر کسی عاشق توحید و سنت نے ٹوک دیا تو جھٹ وہابی کہہ کر مریدوں سے اس کو پٹواتے ہیں۔ جو شخص بھی ان خانقاہی پیروں کے حالات اور وعظ کی مجلسوں سے واقف ہوگا، وہ یقیناً اس حدیث کا مصداق انہیں بریلوی عقیدہ رکھنے والے مکار مشائخ اور پیروں کو یقین کرے گا۔ اسی لیے علامہ سنوسی فرماتے ہیں: "علماء السوء والرهبان ، غير أهل السنة كلهم داخلون في هذا المعنى ، وما أكثرهم في زماننا ، نسأل الله سبحانه تعالىٰ السلامة من شر هذا الزمان ، وشر أهله " (فتح الملہم ۱/۱۲۷)۔

مفتی بریلوی نے اہل حدیثوں کو مسجد سے روکنے کی تیسری دلیل اس طرح لکھی ہے اور ابن حبان کی حدیث میں آیا ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "لاتصلوا معهم" مفتی نے پوری حدیث نقل نہیں کی تاکہ معلوم ہو سکے کہ اس جملہ کا سیاق و سباق کیا ہے؟ اور یہ ارشاد کس کے بارے میں ہے؟۔ کتاب و صفحہ کا حوالہ بھی نہ دیا!! اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ آں حضرت ﷺ کی حدیث بھی ہے یا نہیں۔ پس جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ فلاں معتبر کتاب میں یہ روایت موجود ہے اور جب تک اس کے تمام الفاظ سامنے نہ آجائیں، اس ادھورے جملہ سے مخالف کے سامنے مسئلہ شرعیہ پر استدلال کرنا جہل ہے۔ تعجب ہے ان بریلوی حنفیوں پر!!؟۔

(مصباح بستی جون ۱۹۵۴ء)

س : ایک مسجد کے جملہ مصلی اہل حدیث ہیں اور اہل حدیث کے طریقہ پر نماز باجماعت ادا کرتے ہیں۔ پوری جماعت ربنا لک الحمد اور آمین جہر (اونچی آواز) سے کہتی ہے' لیکن جماعت میں شامل نابالغ لڑکے' مسئلہ کی اہمیت کو نہ جان کر رواجاً' بلکہ شرارتاً اپنے ہم جنسوں میں سے ایک کی آواز پر اپنی آواز کو اونچی کرنے کے لیے آمین اور ربنا لک الحمد بہت بلند آواز سے کہتے ہیں۔ ان کی بے حد بلند آوازی سے جماعت میں تفریق ہوگئی ہے پس بلند آوازی کی حد اور معیار بیان فرمائیں تاکہ جماعت میں تفریق نہ ہو۔

قاضی محمد خاں منڈلہ سی پی

ج : نماز باجماعت میں امام آمین اتنی اونچی آواز سے کہہ سکتا ہے کہ اس کی آواز پہلی صف سے متجاوز ہو کر عورتوں کی صف (اگر عورتیں جماعت میں شریک ہوں) تک پہنچ جائے۔ "عن أم الحصين أنها صلت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قال: ولا الضالين' قال: آمين' فسمعته وهي في صف النساء" (أخرجه الطبراني في الكبير(۲۵/۱۵۸)وابن راهويه في مسنده، وسكت عليه الحافظ في الدراية (۱/۱۳۹) والزيلعي في نصب

الرایۃ، (۱/ ۳۷۱) والعینی فی شرح البخاری (۶/ ۵۳) اور مقتدی بالغ ہوں یا نابالغ، اس قدر بلند آواز سے کہیں کہ ان کی اورامام کی مشترکہ مجموعی آواز سے مسجد میں ارتجاج (گونج) پیدا ہو جائے۔'' عن أبی ھریرۃ قال: ترک الناس آمین' وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا قال غیر المغضوب علیھم ولا الضالین' قال: آمین' حتی یسمع أھل الصف الأول فیرتج بھا المسجد'' (ابن ماجہ (۱) بسند ضعیف، لکن ضعفہ انجبر بتعدد طرقہ، وقد اعترث النیموی بأنہ حسن لغیرہ)، (۲) ''عن عطاء قال: کنت أسمع الائمۃ ابن الزبیر ومن بعدھم یقول آمین' ویقول من خلفہ آمین حتی أن للمسجد للجۃ'' (الشافعی) (۳) اور ربنا لک الحمد الخ مقتدی اتنی بلند آواز سے کہہ سکتے ہیں کہ ان کی آواز امام تک پہنچ جائے کما یدل علیہ حدیث رفاعۃ بن رافع الزرقی الذی أخرجہ البخاری ۱/ ۱۹۱ وغیرہ۔ اور بچوں کو سمجھا دینا چاہیے کہ وہ آمین اور ربنا لک الحمد درمیانی آواز سے کہیں اور گلا پھاڑ کر نہ کہیں۔ ایسی معمولی بات پر جماعت میں تفریق ہو جانا جماعت کے ادبار وانحطاط کی عبرت ناک دلیل ہے۔

(محدث دہلی)

س : رکوع سے اٹھ کر مقتدی ''اللھم ربنا ولک الحمد'' یا ''ربنا لک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ'' جو کہتا ہے کیا اس دعا کا کسی صحیح روایت سے ثبوت ہے؟ اور کیا اس دعا کا بلند آواز سے کہنا ثابت ہے؟

ج : ایک صحیح اور معتبر حدیث (۴) میں ہے کہ فرض نماز باجماعت میں آنحضرت ﷺ کے پیچھے ایک مقتدی صحابی نے رکوع سے سر اٹھانے کے بعد بلند آواز سے ''ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ'' کہا، آپ نے سلام پھیرنے کے بعد اس پر انکار وتنبیہ نہیں فرمائی، بلکہ ان کلمات کی فضیلت بیان فرمائی، پس اگر کوئی مقتدی ایسا کرے تو ہم کو بھی انکار نہیں کرنا چاہیے۔

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر ۱۹۹۷ء)

س : رکوع کے بعد سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنے ٹیکے یا ہاتھ؟ اولیٰ کیا ہے؟

ج : رکوع کے بعد سجدہ میں جاتے وقت پہلے ہاتھ ٹیکنا افضل اور اولیٰ ہے اس بارے میں جو حدیث آتی ہے وہ اقوی اور راجح ہے تفصیل تحفۃ الاحوذی میں ملاحظہ کیجیے۔

(محدث دہلی ج:۲ ش:۱۰، صفر ۱۳۶۶ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)

---

(۱) کتاب اقامۃ الصلاۃ باب الجھر بآمین (۸۵۳) ۱/ ۲۷۸ (۲) آثار السنن ۱/ ۹۴ (۳) عمدۃ القاری ۶/ ۴۸ (۴) بخاری کتاب الصلاۃ باب فضل اللھم ربنا لک الحمد ۱/ ۱۹۳۔

☆ جلسۂ استراحت اور وضع رکبتین قبل الیدین اور وضع یدین قبل الرکبتین میں اختلاف جواز اور عدم جواز کا نہیں ہے۔ بلکہ اولیت وافضلیت کا ہے کما صرح بہ ابن تیمیہ وغیرہ۔

''عترۃ'' کا ترجمہ حدیث ثقلین میں تو ''اہل بیت'' ہی ہے بعض روایات میں ''عترۃ'' کے بجائے ''اہل بیت'' کا لفظ ہے ''والروایات یفسر بعضھا بعضا'' لیکن ''اہل بیت'' سے کون مراد ہے؟ اس کی تعین میں اختلاف ہے۔

علامہ شوکانی یا امیر یمانی مذاہب کے بیان کے وقت ''عترۃ'' سے ''اہل بیت'' ہی مراد لیتے ہیں لیکن ان کے نزدیک اس کا مصداق مذاہب کے بیان میں کون ہے؟ اس کی تعیین کتب فقہ زیدیہ سے ہو سکے گی یا السیل الجرار سے۔ آپ ''عترۃ'' کا ترجمہ ''اہل بیت'' سے کر سکتے ہیں۔

عبداللہ بن عباس وغیرہ کا یہ اثر ''إن تقدیم إحدی الرجلین إذا نھض یقطع الصلاۃ'' مجھے نہیں ملا۔ ممکن ہے خلال یا اثرم کی کتابوں میں یا مصنف عبدالرزاق وابن ابی شیبہ میں موجود ہو۔ ''تقدیم احدی الرجلین '' کی کیا شکل وصورت ہوگی؟ میں اس کو متعین نہیں کر سکا۔ محض تقدیم کی وجہ سے قطع صلاۃ کا حکم بہت سخت معلوم ہوتا ہے کسی مرفوع روایت یا اثر سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

نھوض علی صدور القدمین سے حنابلہ نے جلسہ استراحت اور سجدہ سے دوسری رکعت کے لیے اٹھنے کے وقت اعتماد بالیدین علی الارض (جو رفع رکبتین قبل الیدین کی صورت میں متحقق ہوتا ہے) دونوں ہی کی نفی وکراہت پر اور رفع یدین قبل الرکبتین اور اعتماد علی الفخذین والرکبتین پر استدلال کیا ہے۔ کما یظھر من کلام ابن قدامۃ فی المغنی۔

جملہ ''کان ینھض علی صدر قدمیہ'' کا ترجمہ اپنے دونوں پاؤں کے سرے یا پنجوں کے بل کھڑے ہو جاتے تھے (یعنی: بغیر جلسۂ استراحت کیے ہوئے اور بغیر دونوں ہاتھوں کے زمین پر ٹیک لگائے) ٹھیک ہوگا۔

مالک بن الحویرث رضی اللہ عنہ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ کے علاوہ میری نظر سے کوئی دوسری مرفوع روایت نہیں گزری ہے۔

امام احمد کی کتاب ''صفۃ الصلاۃ'' کا ترجمہ اور اس کی اشاعت بغیر حاشیہ وتعلیق کے مناسب نہیں ہوگی۔ جماعت اہل حدیث میں انتشار کا باعث ہوگی۔

رباعی نماز میں تحریمہ سے لے کر سلام پھیرنے تک ائمہ وغیرہ کے درمیان چار سو سے زائد مسائل میں اختلاف ہے۔ جماعت میں مسائل کا اختلاف کم سے کم ہونا چاہیے۔

(مکاتیب حضرت شیخ الحدیث مبارکپوری
بنام مولانا عبدالسلام رحمانی ص: ۸۱/۸۲)

س : فخذین پر مابین السجدتین ہاتھ کس شکل سے رکھنے چاہئیں۔ آیا خمسین وغیرہ کی گرہ لگا کر؟ یا سادے طور پر کماھما؟ اس کی دلیل مع حوالہ درکار ہے؟ حافظ عبدالخالق جے پور۔

ج : میرے نزدیک راجح بلکہ حق وصواب یہ ہے کہ مابین السجدتین جلسہ میں دونوں ہاتھوں کو فخذین پر پھیلا کر بغیر قبض اصابع کے رکھنا چاہیے۔ مولوی عبدالوہاب صاحب مرحوم صدری وغیرہ جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ میرے نزدیک اس کے

قابلِ احتجاج ہونے میں تامل ہے۔ نماز میں اصل ارسال اور بسط ید ہے کما فی خارج الصلوٰۃ ۔اس اصل کے خلاف کے لیے یعنی وضع واخذ فی حالۃ القیام، اورقبض اصابع وعقد فی حالۃ القعود والجلوس کے لیے دلیل صحیح قوی کی ضرورت ہے۔ اور یہ صورتِ مسئولہ میں مفقود ومعدوم ہے۔ بہرحال قائلین قبض اصابع وعقد کی دلیل یہ حدیث ہے: ''حدثنا عبداللہ –یعنی: ابن احمد بن حنبل– حدثنی أبی ثنا عبدالرزاق انا سفیان عن عاصم بن کلیب عن أبیه عن وائل بن حجر' قال: رأیت النبی صلی اللہ علیه وسلم کبر، فرفع یدیه حین کبر' یعنی: استفتح الصلوٰۃ' ورفع یدیه حین کبر' ورفع یدیه حین رکع' ورفع یدیه حین قال سمع اللہ لمن حمدہ' وسجد فوضع یدیه حذو أذنیه' ثم جلس فافترش رجله الیسری' ثم وضع یده الیسری علی رکبته الیسری' ووضع ذراعه الیمنی علی فخذہ الیمنی' ثم أشار بسبابته ووضع الإبهام علی الوسطی' وقبض سائر أصابعه' ثم سجد فکانت یداہ حذاء أذنیه''(مسند احمد ۴/ ۳۱۷).

یہ حدیث قائلین قبض فیما بین السجدتین کے لیے دلیل صریح ہے اور صرف اسی ایک حدیث پر ان کا اعتماد ہے، لیکن یہ حدیث دووجہوں سے نا قابلِ استناد واحتجاج ہے:

(۱) اس حدیث کا دارومدار صرف عاصم بن کلیب ہیں اور وہ اس ذکر زیادۃ میں متفرد ہیں اور ان کی روایت بحالت تفرد قابل احتجاج نہیں ہوتی۔ حافظ ''مقدمۃ فتح الباری'' (ص: ۴۵۷) میں لکھتے ہیں: قال ابن المدینی: لا یحتج بما تفرد به'' وکذا ذکرہ الذھبی فی ''میزان الاعتدال'' (۳/ ۳۵۶)، وقال ابن عبدالبرفی ''التمهید'': ''هو لیس ممن یحتج إذا انفرد به'' پس اس وجہ سے یہ روایت یعنی: خاص یہ زیادت جس کا مدار عاصم بن کلیب ہیں قابل اعتبار ولائق احتجاج نہیں۔

(۲) اس حدیث کے متن میں اضطراب واختلاف ہے جو حدیث کو صحت کے درجہ سے گرا دیتا ہے تفصیل پڑھیے۔ مسند احمد میں عاصم بن کلیب کے چار شاگرد ہیں۔ جو ان کی حدیث میں قبض واشارہ کو فی الجملہ ذکر کرتے ہیں۔ سفیان، عبدالواحد، زائدہ، شعبہ، شعبہ اپنی روایت میں تحلیق وعقد واشارہ کو جلسہ تشہد کے ساتھ مقید کرتے ہیں جو صاف سفیان کی روایت کے مخالف ہے۔ الفاظ یہ ہیں: ''وخر فی رکوعه وخر فی سجودہ' فلما قعد یتشهد وضع فخذہ الیمنی علی الیسری' ووضع یدہ الیمنی' وأشار بإصبعه السبابة وحلق بالوسطی ''(۱) عبدالواحد اور زائدہ مطلق بیان کرتے ہیں یعنی: نہ جلسہ مابین السجدتین کے ساتھ مقید کرتے ہیں نہ جلسہ تشہد کے ساتھ، لیکن صحاح ستہ میں عام صحابہ کی حدیثیں اور خود وائل کی حدیث مروی از شعبۃ قرینہ ہیں اس بات کا کہ عبدالواحد اور زائدہ کی حدیثوں میں جلسہ تشہد کی کیفیت مذکور ہے نہ جلسہ مابین السجدتین کی۔

عبدالواحد کے الفاظ یہ ہیں: ''فلما سجد وضع یدہ من وجهه بذلک الموضع، فلما قعد افترش رجله الیسری وضع یدہ الیسری علی رکبته الیسری، ووضع حد مرفقه علی فخذہ الیمنی، وعقد ثلثین وحلق واحدة وأشار بإصبعه السبابة'' (۲) اور زائدہ کے الفاظ حسب ذیل ہیں: ''ثم سجد فجعل کفیه بحذاء اذنیه' ثم قعد فافترش رجله الیسری، فوضع کفه الیسری علی فخذہ ورکبته الیسری، وجعل حد مرفقه الأیمن علی فخذہ الیمنی،

(۱) مسند احمد ۴/ ۳۱۹ (۲) مسند احمد ۴/ ۳۱۶.

ثـم قبـض بين أصابعه فحلق حلقة، ثم رفع إصبعه فرأيته يحركها يدعوبها' ثم جئت بعد ذلك في زمان فيه برد" (۳)الحديث.

رہ گئی سفیان کی حدیث سوواضح ہو کہ اس میں بھی اختلاف ہے۔سفیان کے دوشاگرد ہیں:(۱)عبدالرزاق (۲)عبداللہ بن الولید۔ یہ دونوں شاگرد سفیان سے اس زیادۃ کوذکر کرتے میں متفق نہیں ہیں۔یعنی:صرف عبدالرزاق ذکر کرتے ہیں۔اور عبداللہ بن الولید اس عقدواشارہ کوکسی خاص جلسہ کے ساتھ مقید نہیں روایت کرتے چنانچہ ان کے الفاظ یہ ہیں:

"فلـمـا جلس حلق بالوسطى والإبهام وأشار بالسبابة ، ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى "(۱).

معلوم ہوا کہ عبداللہ بن الولید عن سفیان کے الفاظ بھی بشر بن المفضل وعبدالواحد وزائدۃ وغیرہم عن عاصم بن کلیب کے الفاظ کی طرح مجمل ہیں،پس ایسی حالت میں عبدالرزاق عن سفیان عن عاصم بن کلیب کی یہ روایت کیوں کر قابل احتجاج ہوسکتی ہے؟

ونیز سنن کبریٰ بیہقی کی روایات "يوحد بها ربه ، يشيربها إلى التوحيد" (۲) کی روشنی میں سبابہ کے ذریعہ اشارہ کرنے سے مقصود توحید الٰہی کی طرف اشارہ کرنا معلوم ہوتا ہے،اسی بناپر اکثر فقہاء یہ کہتے ہیں کہ تشہد میں جب لا الـه الا الله پر پہنچے تو سبابہ سے اشارہ کرے تاکہ قول وفعل دونوں سے توحید کا اقرار ہوجائے۔

اس صورت حال کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اشارہ کوتشہد والے قعدہ کے ساتھ مخصوص مانا جائے۔هذا ما عندي والله اعلم

(محدث دہلی ج:۲ش:۲ جمادی الآخر ۱۳۶۶ھ/مئی ۱۹۴۷ء)

☆ تورک آں حضرت ﷺ سے فعلاً صرف دوقعدہ والی نماز میں اور وہ بھی آخری قعدہ میں ثابت ہے۔دورکعت والی نماز کے قعدہ میں تورک کرنے کے بارے میں کوئی صریح روایت نظر سے نہیں گزری پس دورکعت والی نماز کے قعدہ میں اختیار ہے کہ تورک کیا جائے یا افتراش پر عمل کیا جائے دونوں جائز ہے۔والله اعلم۔

املاہ:عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری

(محدث بنارس-شیخ الحدیث نمبر-فروری ۱۹۹۷ء)

س : تشہد میں جو انگلی شہادت اٹھائی جاتی ہے،بعض حنفی منع کرتے ہیں،اس کے ثبوت اور دلیل سے مطلع فرمایا جاوے۔ کرنے والے حق بجانب ہیں یا منع کرنے والے؟

ج : تشہد میں شہادت کی انگلی کا اٹھا کر اشارہ کرنا مشہور سنت نبوی ہے۔متعدد صحابیوں سے رفع سبابہ کی حدیثیں صحیح مسلم وغیرہ میں مروی ہیں۔اسی لیے تمام صحابہ اور تابعین واتباع تابعین اور چاروں ائمہ اس کے قائل اور عامل تھے۔البتہ بعض حنفیہ نے

(۱) مسند احمد ۳۱۸/٤ (۲)السنن الکبری ۱۳۳/۲ (۳)موطا امام مالک بروایة محمدبن الحسن الشیبانی ص:٦٧.

ناواقفیت کی وجہ سے اس کے خلاف فتویٰ دیا تھا۔ جس کی محققین علمائے حنفیہ نے اچھی طرح تردید کردی ہے۔ امام محمد اپنی موطا (۳) میں اشارہ سے متعلق عبداللہ بن عمر کی حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ''وبصنع رسول الله صلی الله علیه وسلم نأخذ، وهو قول أبی حنیفة '' انتھی۔ اس پر ملا علی قاری حنفی لکھتے ہیں: ''وكذا قول مالك والشافعي وأحمد، ولا يعرف في المسئلة خلاف السلف من العلماء، وإنما خالف فيها بعض الخلف في مذهبنا من الفقهاء '' انتھی۔

مولوی عبدالحیٔ صاحب مرحوم حنفی حاشیہ موطا امام محمد (۱/۲۶۴) میں لکھتے ہیں: '' أصحابنا الثلاثة يعني ابا حنيفة وأبا يوسف ومحمد، اتفقوا على تجويز الإشارة، لثبوتها عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه بروايات متعددة، وقد قال به غير واحد من العلماء، حتى قال ابن عبدالبر انه لاخلاف في ذلك' وإلى الله المشتكى من صنيع كثير من أصحابنا من أصحاب الفتاوىٰ، كصاحب الخلاصة وغيره ، حيث ذكروا أن المختار عدم الإشارة' بل ذكر بعضهم أنها مكروهة، فالحذر الحذرمن الإعتماد على قولهم في هذه المسئلة '' انتھی۔

اسی طرح دیگر علمائے حنفیہ نے بھی منع کرنے والوں کی تردید اور تجہیل کی ہے۔ بعض نے اس پر مستقل رسالے بھی لکھے ہیں۔

چنانچہ ملا علی قاری حنفی اپنے رسالہ '' تزنين العبادة لتحسين الإشارة '' میں لکھتے ہیں: ''وبالجملة فهو مذكور في الصحاح الست وغيرها، لما كاد أن يكون متواترا' بل يصح أن يقال إنه متواتر معنى ، فكيف يجوز لمؤمن بالله ورسوله أن يعدل عن العمل به، ويأتي التعليل في معرض النص الجليل '' انتهى.

(محدث دہلی ج:۱۰ ش:۱۲، ربیع الآخر ۱۳۶۶ھ/ مارچ ۱۹۴۷ء)

س : قعدۂ تشہد میں بوقت شہادت رفع سبابہ کا حکم ہے جس پر ساری امت کا عمل ہے لیکن اہل حدیث حضرات رفع سبابہ کے وقت تین بار سبابہ کو مزید حرکتیں دیتے ہیں کیا اس طرح حرکت دینا ثابت ہے۔ ''وكان يحر كها ثلاثا '' کیا یہ روایت کسی کتاب میں ہے؟

ج : معتبر احادیث میں صرف رفع یا اشارہ یا تحریک سبابہ (اور بروایت آخر نفی تحریک) کا ذکر آتا ہے کوئی ایسی صحیح یا ضعیف روایت یا اثر میری نظر سے نہیں گزرا جس میں یہ رفع اور اشارہ یا تحریک ''ثلث مرات'' کے ساتھ مقید ہو۔ مجمع الزوائد، بیہقی، مستدرک، نصب الرایۃ، تلخیص وغیرہ میں ''كان يحر كها ثلاثا'' یا اس کے مثل کوئی جملہ نہیں ہے جو لوگ تین مرتبہ تحریک کے قائل ہیں ان کے ذمہ بار ثبوت ہے۔ اگر ان کے سامنے کوئی ایسی روایت ہو تو مجھے بھی مطلع کریں۔ فقط لفظ ''حر كها'' تثلیث تحریک پر نہیں دلالت کرتا۔ جو اہل حدیث سبابہ کو بار بار حرکت دیتے ہیں غالباً وہ ''حر كها'' سے استدلال کرتے ہیں لیکن یہ لفظ منافی ہے دوسری روایت ''لم يحر كها '' کے، پس تطبیق کے لیے ''حر كها'' کو اشارہ کے معنی میں لیں، یا یوں کہیں حر كها في بعض الاحيان ولم يحر كها في بعض الأحيان یا لم يحر كها دائما یا فقط ''اشارہ'' والی عام روایت کے موافق ''حر كها'' کو ''اشارہ'' کے معنی میں لیا جائے اور ''لم

یحر کھا'' کی روایت کو مرجوح قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ پورے قعدہ میں شروع سے لے کر آخر تک سبابہ کو بصورت اشارہ مرفوع رکھا جائے کیوں کہ عام روایتوں میں اشارہ اور رفع بغیر تقیید وارد ہے یعنی: لا الہ الا اللہ کے ادا کے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

(مصباح بستی)

س : نماز میں اشھد ان لا الہ الا اللہ کے موقع پر انگشت سبابہ کا صرف اوپر کی جانب ایک بار اٹھانا ثابت ہے یا کہ اس کو دو تین بار حرکت دینا جیسا کہ اکثر حنفی مولویوں کو میں نے دیکھا ہے؟

ج : عندالحنفیہ تشہد میں کلمہ کی انگلی کے اٹھانے کی صورت یہ ہے کہ: جب نمازی قعدۂ اولیٰ یا اخیرہ میں بیٹھے تو بائیں ہاتھ کی طرح دائیں ہاتھ کو بھی ران پر گھٹنے کے قریب پھیلا کر رکھے۔ پھر جب التحیات میں ''اشھد أن لا الہ الا اللہ'' کے قریب پہنچے تو دائیں ہاتھ کی دو انگلیوں خنصر اور بنصر کو موڑے اور بیچ کی انگلی وسطیٰ اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ بنا لے اور ''لا الہ'' پر پہنچ کر کلمہ انگلی سبابہ کو اوپر کی طرف اٹھائے اور ''الا اللہ'' پر پہنچ کر گرا دے یعنی: ران پر رکھ دے، پھر دوبارہ سبابہ کو نہ اٹھائے اور نہ اس کو حرکت دے ہاں خنصر اور بنصر کو حسب دستور موڑے رہے اور وسطیٰ وابہام کا حلقہ بھی بدستور سلام پھیرنے تک قائم رکھے۔

قال ابن الهمام في فتح القدير: ''لاشک أن وضع الكف مع قبض الأصابع لا يتحقق حقيقة، فالمراد والله أعلم وضع الكف ثم قبض الاصابع بعد ذلک الاشارة، وهو المروى عن محمد وكذا عن أبي يوسف في الأمالي'' انتهى.

وقال القارى في تزيين العبارة: ''المعتمد عندنا لا يعقد إلا عند الإشارة لإختلاف ألفاظ الحديث، وبما اخترنا يحصل الجمع بين الأدلة، فإن بعضها يدل على أن العقد من أول القعود، وبعضها يشير إلى أنه لاعقد أصلا مع الإتفاق على تحقيق الإشارة'' انتهى تزيين العبارة. وقال القارى في المرقاة: ''وعندنا يعني: الحنفية، يرفعها عند لا اله، ويضعها عند إلا الله، لمناسبة الرفع المنفي، وللائمة الوضع للإثبات، ومطابقته بين القول والفعل حقيقة'' انتهى. وقال صاحب الأوجز: ''لايحرک الإصبع عندنا الحنفية، وكذا عندالحنابلة كما في المغني، وهو المفتي به عند الشافعية'' (۱/ ۲۵۷).

لیکن احادیث کے ظاہر الفاظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب قعدہ میں تشریف لے جاتے، تو (حسب بیان وتصریح احادیث مختلفہ) اسی وقت سے انگلیاں موڑ لیتے اور سبابہ سے اشارہ کرتے، یعنی: کسی ایک روایت سے بھی یہ نہیں ثابت ہوتا کہ جب اشھد ان لا الہ الخ کے قریب پہنچتے ہوں تب موڑتے ہوں، اور حسب بیان حنفیہ ''لا الہ'' پر رفع اور ''الا اللہ'' پر وضع سبابہ اختیار کرتے ہوں۔ عموماً احادیث میں یہ آتا ہے جلس ووضع وقبض، وأشار بالسبابة کسی روایت سے صراحتاً خاص ''لا اله الاالله''

پر اشارہ کی تعیین ثابت نہیں ہوتی۔ پس ظاہر ہے کہ اشارہ بالسبابہ ابتداءِ قعود سے ہونا چاہیے ہاں اشارہ بالسبابہ کی حکمت بظاہر یہ ہے کہ اقرار بالتوحید لسانی کی تائید فعل (اشارہ) سے بھی ہو جائے یعنی: قول و فعل میں مطابقت ہو جائے جیسا کہ بیہقی کی بعض روایت میں وارد ہے: "یوحد بھاربه" یا "یشیر بھا الی التوحید" لیکن اس روایت سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ خاص "لا الہ الا اللہ" پر پہنچ کر اشارہ ہونا چاہیے۔ و نیز ظاہر احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اشارہ آخر قعدہ تک مستمر و باقی رہنا چاہیے پس "الا اللہ" پر سبابہ کو گرا دینا صحیح نہیں ہے کہ وضع سبابہ اشارہ کے منافی ہے۔

... تحریک سبابہ کے بارے میں دو متعارض روایتیں وارد ہیں۔ روی ابو داود (۱) والنسائی (۲) "عن عبداللہ بن الزبیر قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يشير باصبعه إذا دعا ولا يحركها" وروى النسائي (۳) عن وائل مرفوعا فيه: "فحركها" وجمع بينهما البيهقي: "بأنه يحتمل أن يكون المراد بالتحريك، الإشارة بها لاتكرير تحريكها، فالمراد بالحركة حركة الإشارة لاحركة أخرى بعد الاشارة، وبالجملة المراد بالتحريك هو الرفع لاغير" (۴) وجمع بعضهم بين هاتين الروايتين، بأن المراد بالتحريك تحريكها في بعض الأحيان من غير تكثير وتكرير، وبعدم التحريك عدم تحريكها دائما على سبيل الإستمرار، وهذا هو الظاهر عندي والله اعلم بالصواب.

(مصباح بستی)

س : کچھ قرأت باقی تھی کہ ایک شخص آ کر جماعت میں شامل ہو گیا لیکن ابھی دعائے افتتاح شروع ہی کیا تھا کہ امام رکوع میں چلا گیا یہ مسبوق سورۂ فاتحہ نہ پڑھ سکا کیا اس کی یہ رکعت معتبر ہو گی؟

ج : ایسے شخص کی یہ رکعت معتبر اور شمار نہیں ہو گی۔ سورہ فاتحہ امام کے پیچھے پڑھنی فرض ہے اور فرض کے ترک ہو جانے سے نماز نہیں ہوتی۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۵ شعبان ۱۳۶۰ھ/ستمبر ۱۹۴۱ء)

☆ صورت مسؤلہ میں نماز بلاشبہ درست ہو گئی ہے کیوں کہ امام نے پہلی رکعت میں ۲ ڈھائی آیت اور دوسری رکعت میں آدھی آیت سے زیادہ قرأت کی ہے اور واجب تین چھوٹی آیتوں یا ایک آیت طویل جو بقدر تین چھوٹی آیتوں کے ہو، ان کا پڑھنا ہے۔ درمختار جلد اول ص ۵۰۱ میں ہے:

"ولوقرأ آية طويلة في الركعتين، فالأصح الصحة اتفاقا، لأنه يزيد على ثلاث آيات قصار".

---

(۱) كتاب الصلاة باب الإشارة في التشهد (۹۸۹) ۱/ ۶۰۳ (۲) كتاب الافتتاح باب الإشارة بالاصبع في التشهد الأول ۱/ ۲۳۷

(۳) كتاب الافتتاح باب موضع اليدين عند الجلوس للتشهد الاول ۱/ ۲۳۶ (۴) السنن الكبرى ۲/ ۱۳۲.

قال ابن عابدين في الشرح: "(قوله: لأنه يزيد على ثلاث آيات): تعليل للمذهبين، لأن نصف الآية الطويلة، إذا كان يزيد على ثلاث آيات قصار يصح على قولهما، فعلى قول أبي حنيفة المكتفي بالآية أولى، قال في البحر: وعلم من تعليلهم، أن كون المقروء في كل ركعة النصف ليس بشرط،بل أن يكون البعض يبلغ ما يعدبقراء ته قارئاعرفا" الخ بہرحال نماز دہرانے کی ضرورت نہیں تھی۔☆

بقلم عبدالرحمٰن رحمانی ۸/۱۰/۱۹۷۶ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

س : امام قرأت بلند آواز سے پڑھ رہا ہو کوئی شخص بعد میں آ کر ملے جب کہ سورہ فاتحہ ختم ہو چکی ہو تو اب بعد میں ملنے والا سورہ فاتحہ پڑھے یا امام کی قرأت سنتا رہے؟

ج : امام کے سورہ فاتحہ ختم کرنے کے بعد جو شخص ملے اس کو بھی سورہ فاتحہ پڑھنا چاہیے۔سورہ فاتحہ مقتدی پر ہر حال میں فرض ہے خواہ امام کے سورہ فاتحہ پڑھ چکنے کے بعد ملا ہو۔

"عن عبادة قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح، فثقلت عليه القرأة ، فلما انصرف، قال: إني أراكم تقراؤن وراء إمامكم، قال: قلنا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم أي والله، قال: لا تفعلوا إلابأم القرآن ، فإنه لاصلوٰة لمن لم يقرأبها رواه ابوداود والترمذي، وفي لفظ: فلا تقرأو بشئي من القرآن إذا جهرت به إلا بأم القرآن رواه ابوداود' والنسائي والدار قطني، وقال : كلهم ثقات، وعن عبادة أن النبي صلى الله عليه وسلم : قال لا يقرأ أحد منكم شيئا من القران إذا جهرت بالقراء ة إلابأم القرآن، رواه الدارقطني' قال: رجاله كلهم ثقات" (نيل الاوطار على المنتقى : ۲/۲۳۹).

كتبه عبيدالله المباركفوري الرحماني
المدرس بمدرسة دارالحديث الرحمانية بدهلي

س : اہل حدیثوں کا خیال ہے کہ فرض نماز میں جبکہ امام رکوع میں ہو اس وقت جماعت میں شامل ہونے پر وہ رکعت نہیں ہوگی اور یہ بات فتاویٰ نذیریہ وغیرہ میں بھی ہے اور ان کی بنیاد اس حدیث پر ہے کہ جو شخص امام کو حالت رکوع میں پاوے وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور رکعت کو لوٹائے (یہ روایت عون المعبود ۳/ ۱۴۵-۱۴۶ پر ہے) لیکن ''صحیفہ اہل حدیث'' کراچی، ۲۳ رنومبر ۱۹۵۳ء کے صفحہ ۲۱ پر مولانا عبدالقادر صاحب حصاری تحریر کرتے ہیں کہ مندرجہ بالا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول نہیں ہے۔اور اس کے

☆ جس محلہ میں میں قیام پذیر تھا اس محلہ کی مسجد کے امام ایک حافظ صاحب تھے۔ مصلیوں کو اور ٹرسٹیوں نے بعض شکایات کی بناپر حافظ صاحب کو منصب امامت سے ہٹادیا تھا۔ عشاء یا مغرب کی نماز میں ایک حاجی صاحب امامت کرارہے تھے۔ حافظ صاحب موصوف بحیثیت مقتدی نماز میں شامل تھے۔ امام نے سورہ بقرہ کی آخری تین آیات میں سے ڈھائی آیات یعنی: وعلیها ما کتسبت تك پهلی رکعت میں پڑھا۔ بقیه دوسری رکعت میں قرأت کی۔ اس پر حافظ صاحب موصوف نے سخت احتجاج کرتے ہوئے نماز دهرانے پراصرار کیا۔ میں نے نماز نهیں دهرائی۔ لوگوں نے مجھ سے صورت مسئله پوچھا میں نے معهدملت مالیگاؤں

خلاف بیہقی میں ابو ہریرہ کی حدیث سے رکعت ہو جانے کا ثبوت دیتے ہیں۔ دونوں حدیثوں میں صحیح حدیث کون ہے؟

ج : بے شک یہ حدیث: ''جو شخص امام کو حالتِ رکوع میں پائے وہ رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور رکعت کو لوٹائے۔'' رسول اللہ ﷺ کا قول یعنی: حدیث مرفوع نہیں ہے بلکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول اور فتویٰ ہے۔ لیکن جو علماء مدرک رکوع کی رکعت کے قائل نہیں ہیں ان کے استدلال کی بناء اس موقوف حدیث پر نہیں ہے۔ ان کی اصل دلیل یہ ہے کہ: قیام جو محل قرأۃ ہے' نماز کا رکن ہے اور اس کی رکنیت قرآن، حدیث، اجماع اور تعامل امت سے ثابت ہے' اور اسی طرح قراءۃ فاتحہ نماز کا دوسرا رکن ہے جس کی رکنیت وفرضیت احادیث صحیحہ متواترہ سے ثابت ہے۔ مدرک رکوع سے یہ دونوں رکن فوت ہو جاتے ہیں اور کسی صحیح حدیث یا حسن غیر معلول صریح مرفوع حدیث سے مدرک رکوع کا استثناء اور تخصیص اور ان دونوں رکنوں کا اس سے اسقاط ثابت نہیں۔ جو حدیثیں اس مقصد سے پیش کی جاتی ہیں ان میں اگر کوئی سنداً صحیح ہے جیسے حدیث ابو بکر رضی اللہ عنہ، تو وہ اس مضمون میں صریح نہیں بلکہ اس کا احتمال بھی نہیں رکھتی **کما حققه البخاري في جزء القراءة** اور جو بظاہر صریح معلوم ہوتی ہیں صحیح بلکہ حسن بھی نہیں ہیں۔ ضعیف اور نا قابل احتجاج ہیں۔

مثلاً یہ حدیث (۱) ''**عن ابي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا جئتم إلى الصلوة ونحن سجود فاسجدوا ولا تعدوها شيئا' ومن أدرك الركعة فقد أدرك الصلوٰة**'' (ابو داود (۸۹۳) ۱/۵۵۳، مستدرک ۱/۲۷۶، بیہقی ۲/۸۹).

اولاً: یہ حدیث قائلین رکعت مدرک رکوع کے مدعا پر صریح نہیں۔ ثانیاً: یہ حدیث صحیح تو درکنار حسن بھی نہیں

اگر چہ امام ابو داود اور حافظ منذری نے اس پر سکوت کیا ہے اور حاکم اور ذہبی نے اس کی تصحیح کی ہے' اس کے راوی یحییٰ بن ابی سلیمان کو جن پر اس حدیث کا مدار ہے امام بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے ''**وقال البخاري: كل من قلت فيه منكر الحديث لايحتج به، وفي لفظ: لاتحل الرواية عنه**'' (فتح المغيث شرح ألفية الحديث للسخاوي ۱/۳۷۳) کیا فرماتے ہیں: وہ بزرگ جو امیرانہ یا آمرانہ شان سے فرمایا کرتے ہیں ''**القول ماقال البخاري**'' و نیز ابو حاتم نے یحییٰ مذکور کو 'مضطرب الحديث، ليس بالقوى' کہا ہے (۱) اور امام بیہقی نے ان کے بارے میں ''ليس بالقوى'' لکھا ہے (کتاب معرفة السنن)۔

حاکم اور ذہبی نے مستدرک مع التلخیص ۱/۲۱۶ میں ان کی توثیق کی ہے مگر ۱/۲۷۶ میں ان کے بارے میں صرف یہ لکھا ہے: ''**لم يذكر بجرح**'' ان کے اس دوسرے کلام سے معلوم ہوا کہ ان کو یحییٰ مذکور کے بارے میں کسی امام کے جرح کا علم نہیں تھا محض اس بناء پر ان کو ثقہ کہہ دیا ہے۔ اس کی تائید ابن خزیمہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے: ''**لاأعرف يحيىٰ بن ابي سليمان بعدالة ولاجرح**'' (تہذیب التہذیب ۱۱/ ۲۲۸)، ابن خزیمہ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ ان کو یحییٰ بن ابی سلیمان کی بابت عدالت و جرح کا علم نہیں تھا۔ اسی طرح حاکم کو بھی ان کے متعلق کسی امام کی تعدیل و تجریح کا علم نہیں تھا' اس بناء پر ان کو ثقہ کہہ دیا۔ حالاں کہ ایسا راوی مستور اور مجہول الحال کہلاتا ہے جس کی روایت عندالجمہور مردود ہوتی ہے۔ اور امام الحرمین کے نزدیک متوقف فیہ (شرح نخبہ ص: ۴۹) اور امام ابو حنیفہ و ابن

---

(۱) الجرح والتعديل ۹/۱۵۵

حبان کے نزدیک مقبول والحق مع الجمهور ۔ابن خزیمہ کے شاگرد ابن حبان نے یحییٰ بن ابی سلیمان کو ثقات میں صرف اس وجہ سے ذکر کیا ہے کہ استاد کی طرح ان کو بھی یحییٰ کی بابت کسی امام کی جرح وتعدیل کا علم نہیں ہوا۔ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ راوی باصطلاح ابن حبان ثقہ ہوا اور جمہور محدثین کے نزدیک مستور ومجہول الحال ہوا جس کی روایت غیر مقبول ہوتی ہے۔سخاوی لکھتے ہیں:

”قال الحافظ ابن حجر: وإذا لم يكن في الراوى جرح ولا تعديل ، وكان كل من شيخه والراوى عنه ثقة، ولم يأت بحديث منكر ، فهو عند ابن حبان ثقة، وفى كتاب الثقات كثير ممن هذه حالته، ولأجل هذا ربما اعترض عليه، فى جعلهم من الثقات من لم يعرف اصطلاحه' ولا اعتراض عليه، فإنه لايشاحح فى ذلک“، (شرح الفیہ ۱/۳۶)اور لکھتے ہیں:” ذهب ابن خزيمة إلى أن جهالة العين ترتفع برواية واحد مشهور ، وإليه يومى قول تلميذه ابن حبان: العدل من لم يعرف فيه الجرح ، وإذا التجريح ضد التعديل' فمن لم يجرح فهو عدل حتى يتبين جرحه، إذ لم يكلف الناس ماغاب عنهم، وقال فى ضابطة الحديث الذى يحتج به مامحصله، أنه هو الذى يعرى راويه من ان يكون مجروحا أو فوقه مجروح أو دونه مجروح، أوكان سنده مرسلا أو منقطعا أو كان المتن منكرا، فهو مشعر بعدالة من لم يجرح ممن لم يروعنه إلا واحد، ويتايد بقوله في ثقاته أيوب الأنصارى عن سعيد بن جبير وعنه مهدى بن ميمون لاأدرى من هو ولا ابن من هو؟ فإن هذا منه يؤيدأنه يذكر فى الثقات كل مجهول روى عنه ثقة ولم يجرح، ولم يكن الحديث الذى يرويه منكرا“ انتهى (شرح الفیہ ۱/۳۱۷)

دیکھیے ایوب انصاری کو باوجود مستور اور مجہول الحال ہونے کے ابن حبان نے ثقات میں محض اس وجہ سے ذکر کر دیا کہ ان پر کسی نے جرح نہیں کی ہے۔اسی طرح انہوں نے اپنی ”کتاب الثقات“ میں بہت سے مستور راویوں کو ذکر کر دیا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک عدم جرح علامت ہے ان کے عدل وثقہ ہونے کی خلافا لما ذهب اليه الجمهور ۔اسی طرح یہاں بھی انہوں نے یحییٰ بن ابی سلیمان کو محض اس بناء پر ثقات میں ذکر کیا ہے کہ ان کو یحییٰ کی بابت کسی امام کی جرح کا علم نہیں ہوسکا' جیسا کہ حاکم کو اس کا علم نہیں ہوا اور انہوں نے ان کی توثیق کر دی اور حدیث کو صحیح کہہ دیا۔

بہرحال ابن حبان کا کسی مستور راوی کو ثقات میں ذکر کرنا اس امر کی دلیل نہیں ہوسکتا کہ وہ عندالجمہور بھی ثقہ ہے۔اس بحث سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ حدیث مذکور کی حاکم نے جو تصحیح کی ہے تو اس تصحیح کا مبنیٰ کیا ہے؟ لہٰذا ان کی تصحیح مذکور قابل اعتماد نہیں۔رہ گئی ذہبی کی موافقت تو اس کا مبنیٰ بھی حاکم کا وہی قول ”لم يذكر بجرح“ ہے۔خلاصہ بحث کا یہ ہے کہ اس حدیث کی صحت کا حکم مخدوش ہے اسی لیے ابن خزیمہ اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔” وفى القلب شئى من هذا الإسناد، فإنى لاأعرف يحيى بن أبى سليمان بعدالة ولا جرح 'وإنما خرجت خبره لأنه لم يختلف فيه العلماء“ (تہذیب التہذیب ۱۱/۲۲۸)، یہ ساری بحث اس وقت ہے جبکہ یحییٰ کی بابت کسی امام کی جرح کا علم نہ ہو،لیکن یہاں تو امام بخاری،امام ابوحاتم،امام بیہقی کی جرحیں موجود ہیں، جن کے مقابلہ میں متساہلین کی تصحیح وتوثیق جس کا مبنیٰ بھی بالکل کمزور ہے کوئی وزن نہیں رکھتی۔

رہ گیا امام ابوداود اور حافظ منذری کا سکوت ،تو یہ دوسروں پر حجت نہیں ہوسکتا ، بالخصوص ایسی حالت میں کہ وہ دونوں بعض ایسی حدیثوں پر سکوت کرجاتے ہیں جن میں مجہول راوی ہوتا ہے یا جن کی سند منقطع ہوتی ہے۔ امام بیہقی کے نزدیک بھی یہ حدیث ضعیف ہی ہے چنانچہ اس کے روایت کرنے کے بعد مندرجہ ذیل حدیث کے بارے میں جو قائلین رکعت مدرک رکوع کی صریح دلیل ہے یہ فرماتے ہیں:"وقد روی باسناد آخر أضعف من ذلک عن أبی هريرة"(۸۹/۲).

یعنی: حدیث مذکور ضعیف ہے اور اس سے ضعیف تر حدیث ذیل ہے:

(۲)"عن ابی هريرة مرفوعا: من أدرک رکعة من الصلوة فقد أدرکها قبل أن يقيم الإمام صلبه" (ابن خزيمة: ۱۵۹۵) ۴۵/۳، دار قطنی ۱ /۳۴۷، بیهقی ۱ /۸۹).

اس حدیث کا قائلین رکعت مدرک رکوع کے مدعا میں صریح ہونا موقوف ہے اس امر پر کہ "قبل أن يقيم الامام صلبه" اس میں محفوظ غیر مدرج ہو لیکن اس کے محفوظ ہونے میں سخت کلام ہے۔

اس لفظ کے زیادہ کرنے میں یحیٰ بن حمید متفرد ہیں اور مجہول الحال غیر معتمد فی الحدیث اور ان کی حدیث غیر محتج بہ ہے (جزء القراءۃ للبخاری) دار قطنی نے اس کو ضعیف کہا ہے، عقیلی نے ان کو ضعفاء میں ذکر کیا ہے۔ (لسان ۶ /۲۵۰) اور ابن حبان نے ان کو ثقات میں اس لیے ذکر کردیا ہے کہ وہ مستور ہیں اور ان کے ثقات میں ذکر کرنے سے عندالجمہور وہ ثقہ نہیں ہوگئے۔ بہر حال مجہول ہی رہے جن کی روایت مردود یا متوقف فیہ ہوگی' نیز اس کی سند میں قرۃ بن عبدالرحمٰن ہیں جو متکلم فیہ ہیں "قبل أن يقيم الامام صلبه" کے مدرج ہونے کا ایک یہ قرینہ ہے کہ وہ بے محل مذکور ہے اس کا مناسب محل "فقد ادرکها " سے پہلے ہے کما لایخفی۔ عقیلی کہتے ہیں "قد رواه مالک وغيره من حفاظ اصحاب الزهری، ولم يذکروا الزيادة الأخيرة ولعلها کلام الزهری" (لسان ۶/۲۵۰).

(۳)"عن عبدالعزيز بن رفيع عن رجل عن النبی صلی الله عليه وسلم قال: إذا جئتم والإمام راکع فارکعوا وإن کان ساجدا فاسجدوا ولا تعتدوا بالسجود ،إذا لم يکن معه الرکوع" (بیہقی:۸۹/۲).

یہ حدیث دوسرے طریق سے بھی مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:"عن عبدالعزيز بن رفيع عن شيخ من الأنصار قال: جاء رجل والنبی صلی الله عليه وسلم يصلی، فسمع خفق نعليه فلما انصرف، قال: أيکم دخل؟ قال الرجل: أنا يارسول الله، قال: وکيف وجدتنا؟ قال: سجوداً فسجدت' قال: هکذا فافعلوا إذا وجدتموه قائما أو راکعا أو ساجدا أو جالسا فافعلوا کما تجدونه' ولا تعتدوا بالسجدة إذا لم تدرکوا الرکعة " (بیہقی ۲/۲۱۶) یہ حدیث کسی طریق سے قابل اعتماد نہیں ہے، اس لیے کہ رجل یا شیخ انصاری مجہول ہیں کسی طریق میں کوئی ایسا لفظ نہیں جو اس رجل یا شیخ کے صحابی ہونے پر یا اس کے اس واقعہ میں موجود رہنے پر دلالت کرتا ہو، محض انصار کا لفظ صحابیت کی دلیل نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے مجہول ہونے کی وجہ سے یہ روایت لائق احتجاج نہیں رہی۔

(۴)"عن عبدالرحمن بن عوف مرفوعاً: من أدرک السجود فليسجد ولا يعتدبه، ومن أدرک الرکعة

فليركع وليحسب بها، أخرجه الخطيب في المتفق والمفترق" (کنز العمال ۴/۱۳۷) اس حدیث کی سند کا حال معلوم نہیں، اس لیے یہ معرض احتجاج واستدلال یا معرض اعتبار واستشہاد میں نہیں پیش کی جاسکتی۔ سوال کا جواب مختصر عرض کر دیا گیا۔ تفصیل پھر کبھی کی جائے گی۔

(مصباح بستی/اکتوبر ۱۹۵۴ء)

س : اگر امام جماعت کرا رہا ہو اور کوئی ملنے والا دوسری یا تیسری یا چوتھی رکعت میں ملا اب ملنے والا بعد میں اپنی پہلی رکعت شمار کرے یا جونسی رکعت میں ملا ہے وہی رکعت شمار کر کے جو نماز رہ گئی ہے وہ بعد میں پوری کرے؟

ج : بعد میں ملنے والا اپنی پہلی رکعت سمجھے یعنی: امام کے ساتھ جس رکعت میں ملا ہے اپنی رکعت خیال کرے اگرچہ وہ رکعت امام کی دوسری یا تیسری یا چوتھی اور جس قدر رکعتیں اس کی فوت ہوگئی ہیں ان کو آخری سمجھ کر پوری کرے۔

"عن أبي قتادة قال: بينما نحن نصلي مع النبي ﷺ إذ سمع جلبة رجال، فلما صلى قال: ماشأنكم ؟قالوا: استعجلنا إلى الصلوٰة 'قال: فلا تفعلوا، إذا أتيتم فعليكم السكينة ، فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا' متفق عليه، وعن أبى هريره عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: إذا سمعتم الإقامة، فامشوا إلى الصلاة وعليكم السكينة والوقارولا تسرعوا، فما أدركتم فصلوا ومافاتكم فأتموا، رواه الجماعة إلا الترمذى ، ولفظ النسائى وأحمد فى رواية: فاقضوا، وفى رواية مسلم: إذاثوب بالصلوة فلا يسعى إليها أحدكم' ولكن ليمش وعليه السكينة والوقار، فصل ما أدركت واقض ماسبقك" قال الشوكانى: "قوله:مافاتكم فأتموا أى أكملوا ، وقد اختلف فى هذه اللفظة فى حديث أبى قتادة، فرواية الجمهور: فأتموا' ورواية معاوية بن هشام عن شيبان: فاقضوا' كذا ذكره ابن ابى شيبة عنه' ومثله روى ابوداود' وكذلك وقع الخلاف فى حديث أبى هريرة ،

قال الحافظ: والحاصل أن أكثر الروايات ورد بلفظ: فأتموا وأقلها بلفظ: فأقضوا' وإنما يظهر فائدة ذلك إذا جعلنا بين التمام والقضاء مغايرة' لكن إذا كان مخرج الحديث واختلف فى لفظ عنه وأمكن رد الإختلاف الى معنى واحد كان أولى' وهذا كذلك لأن القضاء وإن كان يطلق على الفائتة غالبا' لكنه لايطلق على الأداء أيضا' ويرد بمعنى الفراغ كقوله تعالىٰ "فإذا قضيت الصلوة فانتشروا" ويرد معان آخر فيحمل قوله هنا فاقضوا على معنى الأداء أو الفراغ' فلا يغاير قوله فأتموا' فلاحجة من تمسك برواية فاقضوا' على أن ما أدركه مع الإمام هو آخر صلوته حتى يستحب له الجهر فى الركعتين الآخرتين وقراءة السورة وترك القنوت بل هو أولها، وإن كان آخر صلاة إمامه، لأن الآخر لايكون إلا عن شئى تقدمه، واوضح دليل على ذلك، أنه يجب عليه أن يتشهد فى آخر صلوته على كل حال' فلو كان يدركه مع الإمام آخرا له لما احتاج الى اعادة

التشهد ، واستدل ابن المنذر أيضا، أنهم أجمعوا على أن تكبيرة الإفتتاح، لاتكون إلا في الركعة الأولى، وقد عمل بمقتضى اللفظين الجمهور" الخ (نیل الاوطار۳/۱۶۵).

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بدار الحدیث الرحمانیہ بدھلی

س : (۱) مسبوق کی فوت شدہ رکعت اور منفرد کی جہری نماز میں قراءۃ بالجھر ہونا چاہیے یا بالسر؟

(۲) مسبوق اپنی فوت شدہ رکعت کی قضاء میں تسمیع اور تکبیر جہراً کہے یا سراً؟

(۳) اگر مسبوق ایک سے زیادہ ہوں اور ہر ایک اپنی فوت شدہ رکعت کی قضاء میں قراءۃ بالجہر کرے تو اس کا حکم کیا ہے؟

(۴) باجماعت نماز میں باہم پاؤں ملانے کا منصوص طریقہ کیا ہے؟

ج : (۱) یہ معلوم ہے کہ جہری نماز میں قراءۃ بالجہر اور سری میں قراءۃ بالسر حنفیہ کے نزدیک واجبات صلاۃ سے ہے، اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غیر واجب یعنی: سنن صلاۃ سے ہے، وجوب پر کوئی نص صریح نہیں ہے۔ بجز عمل رسول وتوارث وتعامل امت کے، خلفاً عن السلف، اس پر حدیث کے نام سے ابوعبیدہ اور مجاہد کا یہ قول: "صلاة النهار عجماء" اور دو مرسل روایتیں بھی پیش کی جاتی ہیں جن کے الفاظ یہ ہیں، حسن بصری اور زہری کہتے ہیں: "سن رسول الله ﷺ ان يجهر بالقراء ة في الفجر...... ويقرأ في الظهر والعصر سرا في نفسه' ويجهر الإمام بالقرأة في الأوليين من المغرب، ويقرأ في الركعة الآخرة سرا في نفسه...... (مراسیل ابی داود) یہ بھی معلوم ہے کہ جہری میں جہر خصائص امامۃ وجماعت سے ہے۔ اس لیے تمام ائمہ کے نزدیک منفرد کو اختیار ہے کہ جہری نماز سراً پڑھے یا جہراً، البتہ حنفیہ کے نزدیک جہراً پڑھنا افضل ہے، ليكون الأداء على هيئة الجماعة، اور امام شافعی کے نزدیک بھی منفرد کے لیے جہری میں جہر سنت ہے۔ لأنه غير مأمور بالإنصات لأحد فأشبه الإمام، مسبوق منفرد کی طرح ہے، اس لیے وہ بھی مخیّر ہے۔ بين الجهر والمخافتة، "وأما المنفرد فظاهر كلام أحمد أنه مخير، وكذلك من فاته بعض الصلاة فقام ليقضيه، قال الأثرم: قلت لأحمد أبي عبدالله :رجل فاتته ركعة مع الإمام من المغرب أو العشاء فقام ليقضي أيجهر أو يخافت؟ قال: إن شاء جهر وإن شاء خافت، ثم قال: إنما الجهر للجامعة، وكذلك قال طاؤس فيمن فاته بعض الصلاة' وهو قول الأوزاعي، ولا فرق بين القضاء والاداء" (المغنی ۲/۲۷۰۔۲۷۱) معلوم ہوا کہ منفرد ومسبوق کے بارے میں تخیر یا افضلیت وسنیت، جہر فی الجہر یہ کا مسئلہ محض اجتہادی وقیاسی ہے، منصوص نہیں ہے، اور اس کے لیے وجوب جہر کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

(۲) مسبوق کے لیے تسمیع وتکبیرات، قراءۃ کے تابع ہیں قراءۃ جہراً کرے تو تسمیع وتکبیرات بھی جہراً ہی کہے، یہ مسئلہ بھی اجتہادی واستنباطی ہے۔

(۳) کئی مسبوق ہوں تو ان کا فوت شدہ رکعت میں قراءۃ سراً کرنا اس اعتبار سے بہتر ہے کہ سب کے جہراً قراءۃ کرنے کی صورت

میں ایک کی آواز دوسرے سے ٹکرائے گی۔ مسجد میں اس طرح ایک شور ہوگا اور دوسرے حاضرین کے اوراد و وظائف و اداء نفل و سنت میں خلل ہوگا۔ ہاں اگر جہر میں صرف اسماع نفس خود پر اکتفا کریں، تو اس صورت پر ان کا قراءۃ بالجہر کرنا اچھا ہے لیکون القضاء کالاداء۔

(۴) ”عن أنس عن النبی ﷺ قال: أقیموا صفوفکم فإنی أراکم من وراء ظهری، وکان أحدنا یلزق منکبه بمنکب صاحبه وقدمه بقدمه“ (بخاری).

(۵) عن النعمان بن بشیر قال: فرأیت الرجل یلزق منکبه بمنکب صاحبه، ورکبته برکبة صاحبه، وکعبه بکعبه (ابوداود) صاحب بذل نے اس کی یہ تاویل کی ہے: ”لعل المراد بالإلزاق المحاذاۃ، فإن إلزاق الرکبة بالرکبة والکعب بالکعب فی الصلوۃ مشکل، وأما إلزاق المنکب بالمنکب فمحمول علی الحقیقة“ ہمارے نزدیک الزاق کعب بالکعب بھی مشکل نہیں ہے، اس لئے وہ بھی حقیقت ہی پر محمول ہے۔ ولا یصار إلی المجاز إذا أمکن الحمل علی الحقیقة۔ ابوداود کی روایت مذکورہ صحیح ہے اور حقیقت کے اعتبار سے قابل عمل ہے۔

عبیداللہ رحمانی ۱۹۶۴/۱۰/۲۸ء
(نقوش شیخ رحمانی ص: ۵۲/۴۸)

س : علماء کی زبان سے میں نے سنا ہے کہ اگر صف میں جگہ نہ ہو، تو جگہ پیدا کر کے داخل صف ہو جائے، یا آدمی کھینچ لے، اگر جگہ نہ ہو تو آدمی کھینچنے کے بارے میں کوئی صحیح حدیث نہیں ملتی، تو کیا اکیلا کھڑا ہو جائے یا کوئی اور صورت اختیار کرے؟ مدلل تحریر فرمائیں۔

ج : بے شک صف میں سے کسی شخص کو کھینچ کر اس کے ساتھ صف کے پیچھے کھڑا ہونے کے بارے میں جتنی روایتیں آئی ہیں وہ سب کی سب ضعیف ہیں۔ أخرجه أبوداود فی المراسیل مرفوعا (وهو مع کونه مرسلا، فی سنده مقاتل بن حیان وفیه مقال، ولم یثبت له لقاء أحد من الصحابة، ففیه انقطاع بینه وبین الصحابی' فهو مرسل معضل) والطبرانی عن ابن عباس (وفی سنده بشیر بن ابراهیم، وهو ضعیف جدا)، والطبرانی فی الأوسط، والبیهقی عن وابصة بن معبد (وفی سنده السری بن اسماعیل وهو متروک). ورواه ابو نعیم فی تاریخ أصبهان (فیه قیس بن الربیع وهو ضعیف) ورواه ابن ابی حاتم فی علله من طرق ثلثة ضعیفة لیکن چوں کہ احادیث صحیحہ میں صف کے پیچھے اکیلا کھڑا ہونے سے ہر حال میں منع کر دیا گیا ہے خواہ صف میں جگہ ہو یا نہ ہو (علی بن شیبان عند احمد وابن ماجه، وابصة بن معبد عند احمد والترمذی وابی داود وابن ماجة (۱) وطلق عند ابن حبان اور صف سے کھینچ کر کھینچنے والے کے ساتھ کھڑا

(۱) ترمذی کتاب الصلاۃ باب ماجاء فی الصلاۃ خلف الصف وحده (۲۳۰) ۱/۴۴۵، ابوداود کتاب الصلاۃ باب الرجل یصلی خلف الصف وحده (۶۸۲) ۱/۴۳۹، ابن ماجه کتاب الصلاۃ، باب صلاۃ الرجل خلف الصف وحده (۱۰۰۳-۱۰۰۴) ۱/۳۲۰

ہونے میں برّ اور تقوی میں اس کی معاونت ہے جو بحکم "تعاونوا علی البر والتقوی" شرعاً مطلوب ہے اور احادیث...... اگرچہ ضعیف ہیں لیکن قابل استیناس ہیں۔ اس لیے صف میں گنجائش نہ ہونے کی صورت میں صف سے کسی کو کھینچ لینا جائز اور کھینچ جانا مندوب ہے۔ پس اسی سنت پر عمل ہونا چاہیے۔ صف میں کھینچ آنے کی وجہ سے جو فُرجہ پیدا ہوا اس کو صف والے کچھ کچھ کھسک کر بحکم نبوی: "سدوا الخلل"(۱) "وتراصوا"(۲) وغیرہ پُر کردیں۔

عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دار الرحمانیہ بدھلی

☆ صف میں جگہ نہ ہونے کی صورت میں مسبوق منفرد کو صف کے کسی حصہ سے کسی کو کھینچنا چاہیے؟ اس کی تصریح نہ کسی روایت میں ہے۔ نہ ہی کسی فقیہ اور محدث سے کچھ صراحۃً منقول ہے۔ فی علمي القاصر وفوق کل ذی علم علیم.

عبیداللہ رحمانی ۱۹۵۶/۵/۲۷ (نقوش شیخ رحمانی ص: ۲۳)

☆ سسرالی یا قریبی متعلقین میں پہنچنے کے بعد اگر دونوں مقاموں کے درمیان مسافت قصر متحقق ہے اور مدت قصر (مع اختلاف الاقوال) سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت نہیں، تو وہاں جانے والا شرعاً مقیم نہیں ہے۔ بلکہ مسافر ہی ہے، اس لیے اس کو وہاں قصر کرنا چاہیے۔ یا اسے قصر کرنے کی اجازت ہے اور اتمام ضروری نہیں ہے۔ سسرال یا قریبی رشتہ داروں کا یہ وطن جانے والے کے حق میں نہ تو اصلی وطن ہے نہ وطن الاقامہ۔ (آپ کا اصلی وطن مبارکپور ہے اور وطن الاقامہ علی گڑھ)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے منی میں اتمام صلوۃ کی بہت سی وجہیں بیان کی جاتی ہیں۔ ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا: "إنی تأملت بمکة منذ قدمت' وإنی سمعت رسول اللہ ﷺ یقول: من تأمل فی بلد، فلیصل صلوۃ المقیم (فتح الباری ۲/۶۶۴) لکن إسناد هذا الحدیث ضعیف جب بنیاد کمزور ہے، تو اس سے استنباط کردہ مسئلہ بھی کمزور ہوگا۔

ثانیاً: سسرال میں جانے والے یا دوسرے متعلقین میں جانے والے کے اہل خانہ (بیوی بچے) تو وہاں ہی رہتے ہیں جہاں سے وہ آیا ہے۔ اس لیے اس پر سسرال یا قریبی رشتہ داروں کے یہاں جانے پر تأمل فی بلد نہیں صادق آتا۔ پاکستان ہجرت کرجانے کے بعد جب کہ ہند میں اس کو قانوناً اقامت وسکونت پذیر ہونے کی اجازت نہ ہو اور میعاد مقررہ تک ہی ٹھہر سکتا ہے' تو پاکستان کے جس شہر میں وہ رہنے لگا ہو، تو وہی اس کا وطن اصلی ہوگیا اور ہند میں اس کا سابق وطن، وطن نہیں رہ گیا۔ نہ وطن اصلی نہ وطن الاقامت۔ اب ماں باپ وغیرہ سے ملنے کے لیے چند دن (مدت قصر) کے واسطے سابق وطن میں آئے تو اس کو قصر ہی کرنا چاہیے یا اسے قصر کرنے کی اجازت ہے۔ اتمام صلوۃ ضروری نہیں۔ کیوں کہ وہ اب مسافر ہی ہے۔ واللہ أعلم۔

(مکاتیب شیخ رحمانی

بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص: ۶۵/۶۶)

(۱+۲) ابوداود کتاب الصلاة باب تسویة الصفوف (۶۶۶-۶۶۷) ۱/۴۳۶.

س : امام چار رکعت پڑھا ہو دو رکعت ہو چکی ہے اور دو باقی ہے۔ اب کوئی بعد میں آنے والا مسافر امام کے پیچھے دوگانہ پڑھنے کی غرض سے پچھلی دو رکعتوں میں شامل ہو کر امام کے ساتھ سلام پھیر دے یا پوری پڑھے۔ اسی طرح تیسری رکعت شروع ہے اور ایک رکعت باقی رہ جانے کے بعد کوئی ملنے والا ایک رکعت کی نیت کر کے امام کے ساتھ سلام پھیر دے، یا تین رکعت وتر ہی پوری پڑھے؟

ج : ایسا شخص ایسی صورت میں امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ پوری پڑھے یعنی: امام کے سلام پھیرنے کے بعد دو رکعت اور پڑھ کر سلام پھیرے، تا کہ امام مقیم کی طرح اس کی بھی چار رکعت ہو جائے۔ اسی طرح وتر میں ایک رکعت کی نیت کر کے امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ تین پوری کرے۔ "وإن اقتدى مسافر بمقيم، أتم أربعا" (عالمگیری ١/١١٤)، "التاسعة والعاشرة من الصور التي يجب فيها الإتمام' أشار إليهما بقوله (أو ائتم بمقيم أو بمن يلزمه الإتمام) كمن دخل عليه الوقت حضرا، ثم سافر ونحوه، لحديث: إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه' وقال ابن عباس: تلك السنة' رواه احمد، ولأنها صلاة مردودة من أربع، فلا يصليها خلف من يصلي الأربع كالجمعة، وسواء ائتم به في جميع الصلاة أو بعضها، اعتقده المسافر أولا" (كشف القناع ١/٦٠٢).

كتبه عبيد الله المباركفوري الرحماني

المدرس بمدرسة دار الحديث الرحمانية بدهلي

مکرمی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

استفتاء متعلق شغار کا جواب اپنی تحقیق کے مطابق روانہ ہے اس مسئلہ کے بابت اب تک تو میرا یہی خیال ہے ولا أعلم ما يحدث لي فيه بعد مزيد البحث والتتبع والنظر والفكر.

میرے نزدیک سفر میں وجوب قصر امر راجح ہے لكثرة أدلة الوجوب وقوتها وصحتها' وضعف أدلة عدم الوجوب وعدم إنتهاضها' لإثبات كون القصر رخصة، والإعتذار الصحيح عن عدم العمل بها، ويلزم المسافر المصلي وراء المقيم أن يتم الصلوة، لوجوب متابعة الإمام وترك الخلاف معه، قال عليه السلام: إنما جعل الإمام ليؤتم به، وروى عن ابن عباس أنه سئل مابال المسافر يصلي ركعتين إذا انفرد' وأربعا إذا ائتم بمقيم؟ فقال: تلك السنة، وفي لفظ قال له موسى بن سلمة: أفإذا كنا معكم صلينا أربعا' وإذا رجعنا صلينا ركعتين' فقال: تلك سنة أبي القاسم صلى الله عليه وسلم مسند احمد، وقد أورد الحافظ هذا الحديث في التلخيص وسكت ولم يتكلم عليه، وقد أجمعت أصحاب المذاهب الأربعة على ضرورة متابعة المسافر للإمام المقيم، كما يدل عليه فروعهم. ولولا ضيق النطاق وكثرة الأعمال التي تشغلني عن مراجعة المطولات لأوردت. ثم نقل العبارات

عنها. عليك دلائل كثيرة على وجوب القصر في السفر، تنشرح بها صدرك وتقر عينك، وإن ساعدك الظروف فارجع إلى النيل للشوكاني وأحكام القرآن للجصاص وشروح الموطا وأبي داود ومسلم للحنفية فإنهم بسطوا دلائل الوجوب، وأجابوا عن أدلة القائلين بالرخصة.

أما مسئلة كون مدرك الركوع مدركا للركعة، فالحق والصواب فيه عندي ماقال شيخنا في شرح الترمذي 'من انه لايكون مدركا للركعة' ولا يساعدني الوقت أن أكتب فيه ما أريده أنا وأنت، فأرجوا منك أن تعذرني.

عبیداللہ مبارکفوری رحمانی
مدرس مدرسہ رحمانیہ دھلی

س : کیا مسافر کے لئے نماز باجماعت کی پابندی ضروری نہیں؟ کیا اس سلسلہ میں کوئی حدیث آتی ہے کہ مسافر تنہا گھر پر نماز پڑھ سکتا ہے؟

شاہد جمال
امام وخطیب جامع مسجد اہل حدیث مولانگر
پوسٹ جگن ناتھ پور ضلع سنگھ بھوم، بہار ۸۳۳۲۰۳
۱۹۹۹/۹/۱۴ء

ج : مسافر کے لئے باجماعت کی پابندی ضروری نہ ہو اور یہ کہ مسافر مسجد نہ جاکر، تنہا جائے اقامت پر نماز پڑھ لے۔ اس سلسلہ میں کوئی حدیث یا اثر نظر سے نہیں گذرا۔

مسافر کے لئے مسجد میں حاضری اور پابندی اسی طرح ضروری ہے جس طرح مقیم اور حاضر کے لئے، بشرطیکہ مسجد قریب ہو اور اذان سنتا ہو۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حالت خوف میں بھی باجماعت نماز پڑھائی جب کہ دشمن سامنے صف بستہ تھا اور مسلمان سخت خوف وہراس کی حالت میں تھے۔ قرآن مجید میں صلاۃ الخوف کے بارے میں آیا ہے اور اس کے پڑھنے کی ترکیب بتلائی گئی ہے:

"وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة ، فلتقم طائفة منهم معك" وليأخذوا أسلحتهم' '(سورہ نساء:۱۰۲) نیز باجماعت نماز کی بڑی تاکید آئی ہے۔ الا یہ کہ کوئی عذر شرعی ہو۔ حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کی حدیث: "انه سأل النبي صلى الله عليه وسلم ،فقال: يارسول الله ،إني أصلي في بيتي؟قال: هل تسمع النداء؟ قال: نعم، قال: لا أجد لك رخصة" سنن ابي داود مع العون (۲/۲۵٦): باب التشديد في ترك الجماعة. اس حدیث سے نماز باجماعت کا ثبوت اور تاکید ملتی ہے۔ قال الخطابي: "وفي هذا دليل على أن حضور الجماعة واجب، ولو كان ذلك ندبا، لكان أولى من يسعه التخلف عنها أهل الضرر والضعف ومن كان في مثل حال ابن ام مكتوم" یہ حدیث اگر چہ مقیم اور حاضر کے لئے ہے، لیکن باجماعت نماز کی تاکید ہر ایک کے لئے ہے۔

هذا ماظهر لی والعلم عندالله تعالىٰ.

کتبہ: عبدالعزیز عبیداللہ الرحمانی
۱۴/۷/۱۴۲۰ھ ۲۵/۱۰/۱۹۹۹ء

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین مندرجہ ذیل مسئلہ میں۔

غزوہ خندق کے موقع پر آں حضرت ﷺ کی نمازیں قضا ہوئی تھیں۔اس کا سبب کیا تھا؟ آپ نے جہاد کی تیاری کو نماز سے افضل سمجھتے ہوئے نماز پر ترجیح دی، اور عمداً ان نمازوں کو ان کا وقت گزارنے کے بعد ادا کیا؟ یا لڑائی کی شدت کی وجہ سے آپ کو ان کی بروقت ادائیگی کا موقع ہی نہ مل سکا؟

براہ مہربانی جواب مفصل ومدلل تحریر فرمایئے نیز یہ بھی لکھئے کہ صرف نماز عصر قضا ہوئی تھی یا اور نمازیں بھی!!۔والا جر عنداللہ۔

السائل۔محمد خالد محمد یوسف پٹیل ۳۵ پٹیل محلہ
نظام پور پوسٹ بھیمڑی، ضلع تھانہ
مورخہ ۲۰؍رجب ۱۳۹۵ھ مطابق ۳۰؍جولائی ۱۹۷۵ء

ج : کتب سیر ومغازی کے مطالعہ سے یہ ثابت ہوتا ہے۔کہ غزوہ احزاب کے موقع پر خندق تقریباً بیس دن میں تیار ہوئی تھی۔اور قریش کا مدینہ کا محاصرہ ایک مہینہ کے قریب رہا تھا۔محاصرین خندق کو عبور نہیں کرسکتے تھے۔اس لئے ایک طے شدہ اسکیم کے مطابق قریش کے مشہور جنرلوں میں سے ایک ایک جنرل، ایک ایک دن اپنی اپنی باری میں فوج کو لے کر لڑتا تھا، جس کی صورت یہ تھی کہ ان کی فوج خندق کے اس پار دور سے مسلمانوں کی فوج پر تیر اور پتھر برساتی تھی، لیکن اس طریق میں کامیابی نہیں ہوئی، تو انہوں نے مسلمانوں پر عام حملہ کرنا طے کیا۔خندق ایک مقام میں اتفاقاً کم چوڑی تھی۔عرب کے چند مشہور بہادر شہسوار وہاں سے اپنے گھوڑوں کو مہمیز لگا کر خندق کے اس پار پہنچ گئے اور مسلمانوں کو مقابلہ ومبارزہ کے لئے آواز دی۔حضرت علی رضی اللہ عنہ نے آگے بڑھ کر عمرو بن عبدود اور نوفل کو واصل جہنم کیا۔ضرار اور جبیرہ بھاگ گئے۔پھر کسی کو خندق عبور کرنے کی ہمت نہیں ہوئی۔

حملہ کا یہ دن بہت سخت تھا، دن بھر لڑائی جاری رہی، کفار ہر طرف سے مسلمانوں پر تیروں اور پتھروں کا مینہ برسا رہے تھے اور ایک دم کے لئے یہ بارش تھمنے نہ پاتی تھی، ان حملوں اور عام لڑائی کے مختلف دنوں میں کسی دن صرف نماز عصر قضا ہوئی جس کا ذکر صحیحین (۱) کی اس حدیث میں ہے:

”عن جابر بن عبدالله قال: جاء عمر يوم الخندق فجعل يسب كفار قريش، فيقول: يا رسول الله ماصليت العصر حتى كادت الشمس أن تغيب، فقال النبى صلى الله عليه وسلم: وأنا والله ما صليتها بعد، قال: فنزل إلى

(۱) بخاری کتاب المغازی باب غزوة الخندق وهی الاحزاب ۵/۴۸، ۴۹ و کتاب الخوف باب صلاة عند مناهضة الحصون ولقاء العدد (۱/۲۲۷) ومسلم کتاب المساجد ومواضع الصلاة باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هى صلاة العصر (۶۳۱) ۱/۴۳۸.

بطحان فتوضأ وصلى العصر بعد ماغابت الشمس، ثم صلى المغرب بعدها.

اور کسی دن دو نمازیں ظہر اور عصر کی قضا ہوئیں جس کا ذکر مؤطا کی اس روایت میں ہے:

"مالک عن یحی بن سعید عن سعید بن المسیب (مرسلا) أنه قال: ماصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر يوم الخندق حتى غابت الشمس" اور کسی دن تین نمازیں ظہر، عصر، مغرب کی قضا ہوئیں۔ جن کا ذکر حضرت ابوسعید خدری کی روایت میں ہے: "قال: حبسنا يوم الخندق عن الصلوات حتى كان بعدالمغرب هو يا (من الليل)، وذلك قبل أن ينزل في القتال ما نزل، فلما كفينا القتال، أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فأقام الظهر، فصلاها كما كان يصليها في وقتها، ثم أمره فأقام العصر، فصلاها كما يصليها في وقتها، ثم أمره فأقام المغرب، فصلاها كما يصليها في وقتها. وذلك قبل أن ينزل في صلاة الخوف: فرجالاأو ركبانا." أخرجه أحمد (۳/ ۲۵) والطحاوی والنسائی والطيالسي وعبدالرزاق وابن أبي شيبة والبيهقي وعبدبن حميد والدارمي والشافعي وأبويعلى الموصلي.

اور کسی دن مذکورہ تین نمازیں قضا ہونے کے ساتھ عشاء کی نماز وقت معتاد سے مؤخر ہوگئی۔ اس کا ذکر عبداللہ بن مسعود کی حدیث میں ہے۔ قال الحافظ: "وفي حديث ابن مسعود عندالترمذي والنسائي، أن المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ماشاء الله". قال الحافظ في قوله: أربع تجوز لأن العشاء لم تكن فاتت"، وقال العيني: "بل فاتت عن وقتها المعهود"، قال النووی: "كانت واقعة الخندق أياما، فكان ذلك في أوقات مختلفة في تلك الايام، يعني فلا مخالفة بين تلك الروايات" قال الحافظ: "ويقرب هذا الجمع أن روايتي أبي سعيد وابن مسعود ليس فيها تعرض بقصة عمر، بل فيهما أن قضاءه للصلاة وقع بعد خروج وقت المغرب."

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نمازیں ان کے اوقات سے عمداً موخر کی تھیں، اور قصداً مقررہ اوقات گزرنے کے بعد ادا فرمائی تھیں، لیکن اس کا سبب یہ نہیں تھا کہ جہاد کی تیاری کو نماز سے افضل سمجھ کر نماز پر جہاد کو ترجیح دی، بلکہ اس کا سبب یہ تھا کہ نماز میں استقبال قبلہ اور رکوع و سجود و سکون اور زمین پر پیادہ یا ہونا ضروری ہے اور بغیر ان ارکان و شرائط کے نماز ہو نہیں سکتی جیسا کہ ارشاد ہے: "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين". اور لڑائی کے ان سخت دنوں میں نماز کا مقررہ اوقات میں شرائط و ارکان کے ساتھ ادا کرنا ممکن نہیں تھا، اور ابھی سورہ بقرہ کی آیت: "فإن خفتم فرجالاً أو ركباناً" جس میں ایسے نازک وقت میں پیادہ، کھڑے اور چلنے کی حالت میں اور سواری پر اشارہ کے ساتھ رکوع اور سجدہ کرنے اور انفرادا نماز پڑھنے کی اجازت مذکور ہے نازل نہیں ہوئی تھی، جیسا کہ یہ طحاوی، ابن الہمام، ابن القیم، حافظ ابن حجر اور عام شافعیہ و جمہور کی تحقیق اور مختار ہے۔ اور یا اس تاخیر کی وجہ یہ تھی کہ ان نمازوں کے اوقات میں حملہ اور دفاع کا سلسلہ برابر قائم رہا کیا اور لڑائی کی شدت اور قتال میں مشغولیت کی وجہ سے یہ نمازیں قصداً مؤخر کی

گئیں جیسا کہ یہ امام بخاری اور صاحب ہدایہ وغیرہ کا خیال ہے۔ ہمارے نزدیک راجح پہلا قول ہے۔اس تاخیر کی وجہ یہ ہے کہ صلاۃ خوف کی بابت سورہ بقرہ کی آیت:"فإن خفتم فرجالا اور کبانا" ابھی نازل نہیں ہوئی تھی، بنابریں آپ ان نمازوں کو ان کے اوقات سے مؤخر کرنے میں معذور تھے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ نے جہاد کو نماز سے افضل سمجھا اور جہاد کو نماز پر ترجیح دی۔ جس طرح نماز کے اوقات مقرر ہیں اسی طرح اس کی ادئیگی کی ایک خاص کیفیت بھی فرض ومعین ہے، اور خندق کے موقع پر مقررہ اوقات کی رعایت اور کیف ما اتفق نماز پڑھ لینے کی رخصت واجازت نہیں آئی تھی، اس لئے آپ نے عمدا مؤخر کردیا کہ فوت شدہ وقت کی تلافی بعد میں قضا کے ذریعہ ہوسکتی تھی۔ لیکن فوت شدہ ارکان وشرائط کے تدارک کی کوئی صورت نہ تھی اس لئے مؤخر کرنے کے سوا چارہ نہیں تھا۔ سفر میں ابتداء قصر اور جمع کی اجازت بعد میں مطلقا قصر اور جمع تقدیم وتاخیر حقیقی کی اجازت آگئی۔ یعنی: سفر شرعی میں عصر کو ظہر کے وقت میں اور عشاء کو مغرب کے وقت میں اور ظہر کو اس کے مقررہ وقت، اسی طرح مغرب کو اس کے معینہ وقت سے مؤخر کرکے ظہر کو عصر کے وقت میں اور مغرب کو عشاء کے وقت میں پڑھنے کی رخصت واجازت دے دی گئی۔ هذا ما ظهر لي والعلم عند الله تعالى

دستخط عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

۷رشعبان ۱۳۹۵ھ

(ترجمان دہلی ۱۵/اکتوبر ۱۹۷۵ء)

س : اگر امام مسجد کے دروازے کے اندر کھڑے ہو کر جماعت کرادے اور مقتدی سب مسجد کے باہر، جائز ہے یا نہیں؟

ج : یہ صورت جائز ہے بشرطیکہ صفیں ایک دوسرے سے متصل ہوں "ولو قام على دكان خارج المسجد متصل بالمسجد، يجوز الإقتداء، لكن يشترط اتصال الصفوف' كذا في الخلاصة' ويجوز اقتداء جار المسجد بإمام المسجد وهو في بيته، إذا لم يكن بينه وبين المسجد طريق عام ، وإن كان طريقا عاما ولكن سدته الصفوف' جاز الإقتداء لمن في بيته بإمام المسجد. كذا في التاتار خانية ناقلا عن الحجة" (عالمگیری ۱/ ۶۹).

"وإن كانا أي الإمام والمأموم خارجين عن المسجد، أو كان المأموم وحده خارجا من المسجد الذي به الإمام ، ولو كان بمسجد آخر وأمكن الإقتداء صحت صلاة المأموم، إن رأى المأموم أحدهما أي الإمام أو بعض من وراءه' ولو كانت جمعة في دار أو دكان لإنتفاء المفسد، ووجود المقتضى للصحة وهو الرؤية وإمكان الإقتداء" الخ (كشف القناع ۱/ ۵۷۹).

كتبه عبيد الله المباركفوري الرحماني

المدرس بمدرسه دار الحديث الرحمانية بدهلي

س: کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین اس مسئلے میں کہ بعض نمازی بوقت نماز جمعہ اپنے بچوں کو مسجد میں ساتھ لے آتے ہیں اور خطبہ کے وقت بچوں کو اپنے پاس بیٹھا لیتے ہیں اور بچوں سے خطبہ میں ہم کلام ہوتے رہتے ہیں اور نماز جماعت میں اپنے ساتھ بچوں کو کھڑا کر لیتے ہیں' کیا اس طرح کرنے سے بچوں کے والدین کو کوئی گناہ تو نہیں ہے؟ اگر گناہ ہے تو صغیرہ یا کبیرہ؟ اگر بچوں کو اپنے ساتھ والد نے کھڑا کر لیا تو کیا جماعت میں کوئی نقص تو نہیں ہوا اور والد بچہ کی نماز ہو جائے گی؟ مفصل تحریر فرمائیں۔

(بندہ محمد صدیق عفی عنہ۔ جالندھر)

ج: نماز با جماعت میں نابالغ بچوں کو بالغ مردوں سے پیچھے کھڑا رہنا چاہیے، لیکن اگر وہ بچے مردوں کے برابر صف میں کھڑے ہو جائیں تو مردوں اور بچوں کی نماز صحیح ہو جائے گی، بچوں کو اپنے ساتھ کھڑا کر لینے سے والدین گنہگار نہیں ہوں گے لیکن بچوں کے کھڑے ہونے کی جگہ مردوں کی صف سے پیچھے ہے اس لیے اس کا خیال رکھنا چاہیے۔ ''ولو اجتمع الرجال والصبيان والخناث والإناث والصبيات المراهقات، يقوم الرجال أقصى مايلي الإمام، ثم الصبيان ثم الخناث ثم الإناث ثم الصبيات المراهقات'' (عالمگیری ۱/ ۷۰).

خطبہ جمعہ کی حالت میں کسی سے ہم کلام ہونا ممنوع ہے' یہاں تک کہ اگر کسی کو چپ کرانا ہو تب بھی بولنا مکروہ اور ممنوع ہے' حالت خطبہ میں بات کرنے سے یا کسی کو بول کر چپ کرانے سے جمعہ کی نماز کی فضیلت سے بولنے والا محروم کر دیا جاتا ہے اور اس کو جمعہ کا ثواب نہیں ملتا۔ پس والدین کو بحالت خطبہ اپنے بچوں سے یا کسی اور سے ہم کلام نہیں ہونا چاہیے' ''عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من قال يوم الجمعة والامام يخطب انصت فقد لغا'' (بخاری مسلم ترمذی وغیرہ)، ''عن علي مرفوعا، من قال، فقد تكلم' ومن تكلم فلا جمعة له'' (مسند احمد) ''وعن ابن عباس مرفوعا: من تكلم يوم الجمعة والإمام يخطب' فهو كالحمار يحمل أسفارا، والذي يقول له أنصت ليست له جمعة'' (مسند احمد ۱/ ۲۳۰ بزار)، ''عن عبدالله بن عمر مرفوعا: ومن لغا وتخطى رقاب الناس كانت له ظهرا'' (ابوداود) ان تمام حدیثوں کا خلاصہ یہ ہے کہ بحالت خطبہ بات چیت کرنے یہاں تک کہ کسی کو بول کر چپ کرانے سے بولنے والے کو جمعہ کا ثواب نہیں ملتا، اور اس کی ساری محنت اس طرح رائیگاں ہو جاتی ہے۔ (عالمگیری ۱/ ۱۱۶) میں ہے: ''إذا خرج الإمام فلاصلوة ولا كلام سواء كان كلام الناس'' الخ۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدھلی

مذاکرہ علمیہ

س: جامع ترمذی ''باب ماجاء في الصلوة خلف الصف وحده'' کے تحت امام ترمذی نے حضرت وابصہ بن معبد کی حدیث دو طریق سے روایت کی ہے اور ان میں سے ایک طریق کو دوسرے پر ان الفاظ میں ترجیح دی ہے' ''وهذا عندي أصح من حديث عمرو بن مرة' لأنه قد روي من غير حديث هلال بن يساف عن زيادة بن أبي الجعد عن وابصة'' (رقم

الحدیث: ۲۳۰-۱/۴۴۵-۴۴۶-۴۴۷-۴۴۸) اس وجہ ترجیح کی توضیح کی ضرورت ہے۔ اس سے طریق اول کا دوسرے پر رجحان کیوں کر ثابت ہوا؟ تحفۃ الاحوذی ۱/۱۹۵ میں اس مقام کی توضیح نہیں کی گئی۔

احمد اللہ رحمانی دمکا

ج : بلاشبہ یہ مقام محتاج بسط وتوضیح ہے۔ نہ معلوم حضرت شیخ نے اس سے کیوں نہیں تعرض فرمایا۔ امام ترمذی کی بیان کردہ وجہ ترجیح کی تشریح وتوضیح سے پہلے ضرورت ہے کہ حدیث کی سند میں جو کچھ اختلاف ہے اسے بالتفصیل بیان کردیا جائے تاکہ یہ مقام پورے طور پر واضح ہو جائے۔

حضرت وابصہ کی یہ حدیث حسب ذیل پانچ طرق سے مروی ہے:

(۱) ابو الاحوص عن حصین عن ھلال بن یساف عن زیادبن ابی الجعد عن وابصہ بن معبد (ترمذی).

(۲) سفیان الثوری عن " عن " عن " عن " (مسند احمد ۴/۲۲۸).

(۳) شعبہ عن " عن '' عن " عن " (احمد ۴/۲۲۸).

(۴) ابن عیینۃ عن " عن " عن " عن " (بیھقی ۳/۱۰۴).

(۵) عبثربن القاسم عن " عن " عن " عن "

(دارمی (۱۲۹۰) ۱/۲۳۷، ابن حبان (۱۲۹۶-۱۲۹۷) ۳/۳۱۱)

(۲) عبداللہ بن ادریس عن حصین عن ھلال بن یساف (من غیر واسطۃ زیادبن ابی الجعد) عن وابصۃ بن معبد

(ابن ماجہ (۱۰۰۴) ۱/۳۲۱)

الثوری عن " عن " (" (" عن " (بیھقی ۳/۱۰۴).

" عن منصور " " (" (" عن " (ابن الجارود (۳۱۹)

ص۱۱۷

الأعمش عن شمر بن عطیۃ عن " (" (" عن " (احمد ۴/۲۲۸).

(۳) عن شعبہ عن عمرو بن مرہ عن ھلال بن یساف سمعت عمرو بن راشد عن وابصۃ بن معبد

(احمد ۴/۲۲۷/۲۲۸، طیالسی ابوداود ۱/۱۳۷ بیھقی، ۳/۱۰۴، ابن حبان ۳/۳۱۱، بزار).

(۴) وکیع عن یزید بن زیادبن ابی الجعد عن عمہ عبید بن ابی الجعد عن زیاد بن ابی الجعد عن وابصۃ بن معبد (احمد ۴/۲۲۸).

عبداللہ بن داود عن " عن" عن " عن" عن" (دارمی ۱/۲۳۷، بیھقی ۳/۱۰۴، ابن حبان ۳/۳۱۱، بزار).

(۵) عمر بن علی عن اشعث بن سوار عن بکیر بن الأخنس عن حنش بن المعتمر عن وابصۃ (علل ابن ابی

حاتم ۱/۱۰۰ (۱۷۱.)

پہلے اور دوسرے اور تیسرے طریق کے اختلاف کا ماحصل یہ ہے کہ:

ہلال ابن یساف کے تلامذہ کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ ہلال اور وابصہ صحابی کے درمیان واسطہ ہے یا نہیں؟ اور اگر واسطہ ہے تو وہ کون ہے؟

ہلال کے چار شاگردوں: (۱۔حصین ۲۔منصور ۳۔شمر بن عطیہ ۴۔عمرو بن مرہ) میں سے ایک شاگرد حصین کے پانچ تلامذہ: ابوالاحوص ،سفیان ثوری ،شعبہ ،ابن عیینہ، عبثر اور ہلال کے چوتھے تلمیذ: عمرو بن مرۃ تو ہلال اور وابصہ کے درمیان واسطہ ذکر کرتے ہیں۔ لیکن حصین کے تلامذہ مذکورین واسطہ زیاد بن ابی الجعد کا بتاتے ہیں، اور عمرو بن مرۃ واسطہ کا نام عمرو بن راشد بتاتے ہیں۔

اور حصین کے دو شاگرد: عبداللہ بن ادریس اور ثوری اور ہلال کے دوسرے اور تیسرے تلمیذ: منصور و شمر بن عطیہ کوئی واسطہ نہیں ذکر کرتے۔

"ھلال عن زیاد عن وابصة " کے طریق کی تائید "عبید بن ابی الجعد عن زیاد عن وابصة " سے ہوتی ہے، جس میں عبید نے وابصۃ کی یہ حدیث اپنے بھائی زیاد کے واسطہ سے لی ہے۔

حدیث کی سند میں اس اختلاف کی وجہ سے بعض محدثین نے اس کو معلول اور مضطرب کہہ دیا ہے۔ چنانچہ امام بیہقی معرفۃ السنن میں لکھتے ہیں: "وإنما لم یخرجاہ صاحبا الصحیح لما وقع فی سندہ من الإختلاف " (نصب الرایہ ۲/ ۳۸)

اور حافظ بزار اپنی مسند میں لکھتے ہیں: "أما حدیث عمرو بن راشد، فأن عمر و بن راشد رجل لایعلم' حدث إلا بھذا الحدیث ، لیس معروفا بالعدالة فلایحتج بحدیثہ' وأما حدیث حصین' فإن حصیناً لم یکن بالحافظ' فلا یحتج بحدیثہ فی حکم، وأما حدیث یزید بن زیاد فلا نعلم أحداً من أھل العلم إلا وھو یضعف أخبارہ، فلا یحتج بحدیثہ' وقد روی عن شمر بن عطیة عن ھلال بن یساف عن وابصة' وھلال لم یسمع من وابصة، فأمسکنا عن ذکرہ لإرسالہ "ا نتھی (نصب الرایہ ۲/ ۳۸).

اور حافظ درایہ میں ۱/ ۱۷۱ میں لکھتے ہیں: "اخرجہ البزار وضعفہ "ا نتھی.

اور بعض محدثین نے ترجیح کا مسلک اختیار کیا ہے، چنانچہ امام ابوحاتم اور امام احمد نے "عمرو بن مرة عن ھلال عن عمرو بن راشد عن وابصة " کے طریق کو ترجیح دی ہے فقد ذکر ابن ابی حاتم فی العلل ۱/ ۱۰۰ أنہ سأل أباہ عن روایتی حصین وعمرو بن مرة عن ھلال' أیھما أشبہ؟ قال: عمرو بن مرة أحفظ" انتھی' وقال الدارمی فی سننہ (۱/ ۲۳۷): وکان أحمد بن حنبل، یثبت حدیث عمرو بن مرة" انتھی.

اور خود امام دارمی نے "یزید بن زیاد عن عبید بن ابی الجعد عن زیادة عن وابصة" کے طریق کو ترجیح دی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "وأنا أذھب إلی حدیث یزید بن زیاد بن ابی الجعد" انتھی (سنن دارمی ۱/ ۲۳۷)، اور امام ترمذی نے (۱/ ۲۴۸) "حصین عن ھلال عن زیاد عن وابصة" کو أرجح واصح بتایا ہے، اور وجہ اصحیت یہ لکھی ہے: "لأنہ قد روی من غیر

حدیث هلال بن یساف عن زیاد بن ابی الجعد عن وابصة"(۱/۴۴۸).

اس عبارت میں "حدیث" کے اعراب میں دواحتمال ہے ایک یہ کہ "**حدیث**" کو **هلال بن یساف** کی طرف مضاف کر کے **من غیر حدیث هلال بن یساف** پڑھا جائے اس صورت میں "**روی**" فعل مجہول کا مفعول مالم یسم فاعلہ "**عن زیاد بن ابی الجعد عن وابصة**" ہوگا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ "**حصین عن هلال بن یساف عن زیاد عن وابصة**" کے ارجح واصح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہلال کی حدیث وطریق مذکور کے علاوہ بعض دوسرے طرق میں بھی "**عن زیاد عن وابصة**" آیا ہے، یعنی: زیاد کو وابصہ کا شاگرد بتانے میں ہلال منفرد نہیں ہیں۔ بلکہ بعض دوسرے رواۃ نے تابعی کا نام زیاد بتانے میں ہلال کی متابعت وموافقت کی ہے، اور وہ متابع **یزید بن زیاد بن ابی الجعد عن عبید بن ابی الجعد** ہیں جیسا کہ گزر چکا، اور "**عمرو بن راشد**" کا واسطہ بتانے میں "**عمرو بن مرة عن هلال**" کا کوئی متابع نہیں ہے۔ ابن حبان لکھتے ہیں: "**لیس هذا الخبر مما تفرد به هلال بن یساف ثم ذکر حدیث یزید بن زیاد عن عمه عبید بن أبی الجعد عن زیاد بن أبی الجعد عن وابصة**"(۱).

دوسرا احتمال یہ ہے کہ "حدیث" کو مضاف نہ کہا جائے، بلکہ اس کو یوں منون پڑھا جائے **لانه قد روی من غیر حدیث هلال بن یساف عن زیاد عن وابصة**. اس صورت میں "روی" کا مفعول مالم یسم فاعلہ "ھلال بن یساف" الخ ہوگا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ کئی طریق سے عن ہلال عن زیاد عن وابصہ مروی ہے۔ یعنی: ابوالاحوص جو تلمیذ ہیں حصین کے، ہلال سے اوپر زیاد بن ابی الجعد ذکر کرنے میں متفرد نہیں ہے۔ بلکہ ان کے چار متابع موجود ہیں: ثوری، شعبہ، ابن عیینہ، عبثر بن القاسم۔ اور اُدھر عمرو بن مرۃ اور ان کے تلمیذ شعبہ ہلال سے اوپر عمرو بن راشد ذکر کرنے میں متفرد ہیں اور ان کا کوئی متابع موجود نہیں ہے، اس دوسرے احتمال کی تائید زیلعی کی اس عبارت سے ہوتی ہے جس کو انہوں نے بحوالہ ترمذی نقل کیا ہے: "**وهو عندی أصح من حدیث عمرو بن مرة، لأنه روی من غیر وجه عن هلال عن زیاد عن وابصة**۔" (نصب الرایہ ۲/ ۳۸).

اور ظاہر ہے کہ جماعت کی روایت کو فرد کی روایت پر ترجیح ہوتی ہے **کما تقرر فی موضعه**، ونیز ثوری اور شعبہ میں اختلاف ہو تو ثوری کی روایت کو ترجیح ہوتی ہے۔ ونیز شعبہ خود فرماتے ہیں: "**سفیان أحفظ منی**" ونیز خود شعبہ نے بھی ثوری کی موافقت کی ہے اور شعبہ کی کسی نے موافقت نہیں کی ہے۔

اور بعض محدثین نے تطبیق کی صورت اختیار کی ہے اور سب طرق کو صحیح بتایا ہے۔ زیلعی لکھتے ہیں: "**ورواه ابن حبان فی صحیحه بالإسنادین المذکورین (سند حصین عن هلال عن زیاد عن وابصة، وسند عمرو بن مرة عن هلال عن عمرو بن راشد عن وابصة) ثم قال: و هلال بن یساف سمعه من عمرو بن راشد ومن زیاد بن ابی الجعد عن وابصة، فالخبران محفوظان، ولیس هذا الخبر مما تفرد به هلال بن یساف، ثم أخرجه عن یزید بن زیاد عن عمه عبید بن ابی الجعد عن اخیه زیاد بن ابی الجعد عن وابصة فذکره**" انتهی (نصب الرایہ ۲/ ۳۸).

---

(۱) الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۳/ ۳۱۱.

اورظاہر یہی ہے کہ یہ تمام طرق صحیح ہیں ان کے رواۃ ثقہ ہیں۔ اور ہر طریق دوسرے کا مؤید ہے۔ ان میں کوئی ٹکراؤ اور اضطراب موجب للضعف قادح فی صحۃ الحدیث موجود نہیں ہے۔

صورت یہ ہوئی ہے کہ ہلال نے یہ حدیث پہلے عمرو بن راشد سے سنی اس کے بعد وابصہ سے زیاد بن ابی الجعد کی موجودگی اور حضور میں ملاقات کی۔ عند الملاقات والا جتماع زیاد نے اس حدیث کو ہلال سے اس حال میں بیان کیا کہ وابصہ سن رہے تھے۔ کمایدل علیہ سند الحدیث عند الترمذی، وھذا یرد علی قول البزار أن ھلالا لم یسمع من وابصۃ وابصہ نے سن کر سکوت فرمایا ۔ان کا یہ سکوت اقرار کے حکم میں ہوگیا۔ اس طرح یہاں قراءۃ علی العالم اور عرض علی الشیخ کی صورت متحقق ہوئی جو تحمل حدیث کے انواع معتبرہ میں سے ہے گویا ہلال نے خود وابصہ سے یہ حدیث سن لی۔ اسی لیے وہ بعض اوقات وابصہ سے بلا واسطہ زیاد روایت کرتے ہیں۔ بہر حال یہ بلا واسطہ زیاد والی روایت بھی متصل ہے، اور اس میں تدلیس کا شائبہ نہیں ہے۔ اسی چیز کی طرف امام ترمذی نے اُن الفاظ میں اشارہ کیا ہے:"وفی حدیث حصین ما یدل علی أن ھلالا قد ادرک وابصۃ إنتھی" فروایۃ ھلال عن وابصۃ وروایۃ ھلال عن زیادعن وابصۃ کلتا ھما بمعنی واحد.

یا ہلال نے پہلے زیاد کی موجودگی میں وابصہ سے ملاقات کی اور حدیث کو وابصہ کے حضور میں زیاد کی زبان سے سنا' پھر عمرو بن راشد سے بھی سنا۔ وقد صرح ھلال بسماعہ من عمروبن راشد فی روایۃ ابی داود الطیالسی' فھو إسناد متصل ایضًا، وعمروبن راشد قد وثقہ ابن حبان کما فی الخلاصۃ.

بنا بریں ہلال کبھی عمرو بن راشد سے یہ حدیث روایت کرتے ہیں، اور کبھی زیاد عن وابصہ سے، اس لیے کہ زیاد ہی اصل اپنی زبان سے حدیث بیان کرنے والے ہیں، اور کبھی براہ راست وابصہ سے روایت کرتے ہیں، کیوں کہ زیاد کی تحدیث کے وقت وابصہ سماع فرمارہے تھے، اور سکوت کے ذریعہ حدیث کا اقرار کیا تھا، اور کبھی زیاد کے حدیث کو وابصہ کے حضور میں بیان کرنے کو نقل کردیتے ہیں، اور یہ سب صورتیں اپنی جگہ پر صحیح ہیں۔ اور تمام طرق ثابت اور محفوظ ہیں۔

اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ زیاد کے طریق میں اختلاف سیاق رواۃ کے تصرف کا نتیجہ ہو۔ پھر اس کی تائید "یزید بن زیاد عن عمہ عبید بن ابی الجعد عن زیادبن ابی الجعد" کی روایت سے بھی ہوتی ہے۔ کما تقدم یہ سند بھی صحیح ہے۔ یزید کی امام احمد، ابن معین عجلی وغیرہم نے توثیق کی ہے۔ اور عبید ثقہ تابعی ہیں ابن حبان نے ان کو کتاب الثقات میں ذکر کیا ہے۔ مذکورہ بالا توجیہ وتطبیق کو امام ابن حزم نے محلی (۴/۵۳، ۵۴) میں پسند کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:"وروایۃ ھلال بن یساف حدیث وابصۃ مرۃ عن زیاد بن ابی الجعد ومرۃ عن عمروبن راشد قوۃ للخبر' وعمروبن راشد وثقہ أحمدبن حنبل وغیرہ" انتھی ۔اور واضح ہو کہ مسند احمد کی روایت "شمر بن عطیۃ عن ھلال عن وابصۃ "بھی صحیح ہے۔ شمر کی توثیق ابن نمیر، ابن معین، نسائی، عجلی، ابن سعد وغیرہم نے کی ہے۔

اور اصل حدیث کی تقویت کے لیے پانچویں طریق کو ذکر کرنا بے موقع نہ ہوگا اگر چہ وہ سنداً کمزور ہے۔ امید ہے اس مفصل تقریر سے یہ مقام حل ہوجائے گا۔

تنبیہ:

"لأنه قد روى من غير حديث هلال بن يساف عن زياد بن ابى الجعد عن وابصة" کے بعد جامع ترمذی مطبوعہ دہلی ۱۳۲۰ھ اور جامع ترمذی مطبوعہ بولاق مصر ۱۲۹۳ھ اور ترمذی متن تحفۃ الاحوذی میں یہ عبارت واقع ہے:"حدثنا محمدبن بشار حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة عن زيادبن ابى الجعد عن وابصة قالو " واقع ہے اور یہ زیادۃ بے اصل ہے۔نساخ کی غلطی سے اس کا اضافہ ہوگیا ہے۔جامع ترمذی کے تین صحیح نسخے اس زیادۃ سے خالی ہیں:

(١)طبعة بولاق مصر ١٢٩٢ هـ ملك الشيخ احمدالرفاعى المالكى، وقد قرأ الكتاب فيها درسا وصححها وضبطها بخطه ١٣١١ هـ.

(٢)مخطوطة الشيخ عابدالسندى محدث المدينة المنورة فى القرن الماضى، وقد قرأها وصححها بنفسه فى سنة ١٢٢١ هـ، وهى من اصح النسخ.

(٣)مخطوطة دارالكتب العربية وتاريخها ٧٢٦..... كذا حققه وذكره العلامة الشيخ احمد محمدشاكر القاضى الشرعى فى تعليقه على جامع الترمذى.

(مصباح بستی/ربیع الآخر ۱۴۰۷ھ)

مولانا کھنڈیلوی

اور

وجہ ترجیح طریق ہلال بن یساف عن زیاد بن ابی الجعد عن وابصۃ

ماہنامہ "مصباح" میں اس فقیر کے نام سے جن علمی اور غیر علمی استفسارات کے جوابات شائع ہو رہے ہیں۔وہ بالعموم بزمانہ ملازمت دارالحدیث رحمانیہ دہلی لکھے گئے ہیں۔جواب مدیر "مصباح" کی خواہش پر نظر ثانی کے بعد ان کے پاس بھیجے جاتے ہیں۔ان کے عنوانات وہ خود تجویز کرتے ہیں۔چنانچہ حدیث وابصہ بن معبد کی سند میں اختلاف اور امام ترمذی کی بیان کردہ وجہ ترجیح سے متعلق استفسار کے جواب میں جو تحریر لکھی گئی ہے،اس کا عنوان "مذاکرہ علمیہ" مدیر "مصباح" کا اپنا قائم کردہ ہے۔

محترم مولانا عبدالجبار صاحب کھنڈیلوی محدث دارالعلوم احمدیہ سلفیہ دربھنگہ کو اس تحریر میں "چند مسامحات" نظر آئے جن کی نشاندہی کے لیے آپ نے عربی میں ایک مقالہ تحریر فرما کر اشاعت کے لیے دفتر "مصباح" میں بھیج دیا،لیکن مدیر کو ہدایت فرمادی کہ وہ اس کا بامحاورہ ترجمہ کر دیں اور "مصباح" میں مع ترجمہ شائع کریں۔ساتھ ہی ساتھ یہ بھی لکھا کہ اشاعت سے پہلے یہ مقالہ مجیب (عبیداللہ) کو نہ دکھایا جائے،اگر کسی وجہ سے شائع نہ ہوسکے تو واپس کر دیا جائے لیکن مجیب کو ہرگز نہ دکھایا جائے۔(اوکما قال) مقالہ عربی میں لکھنے اور مدیر "مصباح" کو ترجمہ کرنے کی ہدایت فرمانے،اور اشاعت سے پہلے مجیب کو نہ دکھائے جانے کی موکد ہدایت کرنے کے کیا

اسباب ہیں؟ یہ فقیر ان کو سمجھنے سے قاصر ہے' خدا کرے وہ مولانا کی علمی جلالت کے شایان شان ہوں۔

مدیر ''مصباح'' نے اپنی پریشانیوں کی وجہ سے ترجمہ سے معذوری ظاہر کرتے ہوئے مقالہ واپس کر دیا، بڑی خوشی ہوتی اگر مولانا کا اصل عربی مقالہ مع ترجمہ کے پہلے ''مصباح'' میں شائع ہوا ہوتا، کیوں کہ میرا مضمون ''مصباح'' ہی میں شائع ہوا تھا۔ مولانا نے اپنا یہ مقالہ ''الھدیٰ'' میں اردو میں شائع کرایا، البتہ امام ترمذی کے کلام بابت ترجیح طریق "هلال بن يساف عن زياد بن ابى الجعد عن وابصة" کی عربی شرح باقی رکھی اور اس کا خلاصہ ترجمہ کر دیا۔

یہ فقیر مولانا کا ممنون ہے کہ آپ نے اپنے اس تعاقب کے ذریعہ، جو در حقیقت ایک علمی زلہ اور تقلیدی ضلالت کا اچھا نمونہ ہے۔ اس عاجز کو اپنے جواب پر نظر ثانی کرنے کی طرف متوجہ فرمایا، اس طرح ترمذی کا یہ مقام ان شاء اللہ اور منقح ہو جائے گا، اور اہل علم اور اصحاب ذوق پر ان ''چند مسامحات'' کی حقیقت واضح ہو جائے گی جو مولانا کو اصل جواب میں نظر آئے۔

مدیران ''الھدیٰ'' اور ''مصباح'' مستحق شکریہ ہیں کہ وہ ایسے مضامین شائع کر کے اپنے قارئین میں خشک علمی مباحث کا ذوق پیدا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ خدا کرے کہ صرف ان کے قارئین ہی نہیں بلکہ تمام علماء اہل حدیث جنہیں بقول مولانا کے ''آج فن حدیث کے متعلق علمی مذاق نہیں رہا اور وہ اکثر ہمارے مدرسین جن کی تعلیم سطحی طریق پر ہوتی ہے اور جو مفہوم کتاب کو نہیں سمجھتے۔'' یہ سب کے سب اپنی موجودہ روش کو بدل دیں تاکہ مولانا کو پھر اس قسم کی دستاویز شائع فرما کر غیروں کی ہفوات کی تصدیق کا موقع نہ ملے۔

ہماری یہ تحریر مولانا کے مضمون کو بغور پڑھنے کا نتیجہ ہے ناظرین سے گزارش ہے کہ وہ اسے پڑھنے کے وقت تکلیف فرما کر ''مصباح'' شمارہ نمبر: ۴ (ربیع الثانی ۱۳۷۱ھ) اور ''الھدیٰ'' شمارہ نمبر: ۹ جلد: ۴ (یکم مئی ۱۹۵۳ء) ضرور سامنے رکھیں، اور اگر جامع ترمذی بھی پیش نظر رہے تو اور بہتر ہوگا۔

امام ترمذی نے اپنی ''جامع'' میں وابصہ بن معبد کی حدیث صرف دو طریق (سند) سے روایت کی ہے (نہ تین طریق سے كما توهم الشيخ محمدانور الكشميرى الديوبندى فى أماليه).

(۱) حصين عن هلال بن يساف عن زياد بن ابى الجعد عن وابصة.

(۲) شعبه عن عمروبن مرة عن هلال بن يساف عن عمرو بن راشد عن وابصة.

امام ترمذی نے پہلے طریق سے حدیث روایت کرنے کے بعد اور دوسرے طریق سے روایت کرنے سے قبل، ایک طریق کو دوسرے پر ترجیح دینے کے بارے میں محدثین کا اختلاف ذکر کرتے ہوئے اپنا عندیہ بھی ظاہر کیا ہے اور اس کی وجہ بھی لکھ دی ہے پھر حدیث کو دوسرے مذکورہ بالا طریق سے روایت کیا ہے۔ اختلاف علماء حدیث اور اپنا خیال ان الفاظ میں تحریر فرمایا ہے: ''واختلف أهل الحديث فى هذا فقال بعضهم: حديث عمرو بن مرة عن هلال بن يساف عن عمروبن راشد عن وابصة أصح، وقال بعضهم: حديث حصين عن هلال بن يساف عن زيادبن ابى الجعد عن وابصة أصح. وهذا (اى حديث حصين عن هلال عن زياد الخ) عندى أصح من حديث عمروبن مرة (عن هلال عن عمروبن راشد الخ

یعنی: کون الحدیث من روایة زیاد عن وابصة أصح عندی من کونه من روایة عمروبن راشد عن وابصة) لأنه قد روی من غیر حدیث هلال بن یساف عن زیادبن ابی الجعد عن وابصة'' انتھی

اس نشان زدہ عبارت کی تشریح کے سلسلہ میں راقم السطور نے لکھا تھا کہ ''من غیر حدیث هلال بن یساف '' میں لفظ ''حدیث'' کے اعراب میں دو احتمال ہو سکتے ہیں پھر دونوں احتمالوں کی روشنی میں پوری عبارت توضیح کی تھی۔ مولانا کھنڈیلوی نے پہلے احتمال کو تین وجہ سے اور دوسرے احتمال کو دو وجہ سے غیر صحیح قرار دیا ہے۔ پھر پوری عبارت کی بزعم خویش صحیح ترکیب لکھی ہے اور اس کا مطلب واضح کرنے کی کوشش ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ مولانا کے یہ اعتراضات ''اعتراض برائے اعتراض'' کی قسم سے ہیں، اور نشان زدہ عبارت کی جو تشریح انہوں نے کی ہے وہ بھی سطحی نظر اور مفہوم عبارت نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، اور قطعا اس لائق نہیں کہ اسے ایسے عالم کی طرف منسوب کیا جائے، جواب علماء اہل حدیث میں فن حدیث کے متعلق علمی مذاق نہ رہنے کا شکوہ کررہا ہو، اور ہمارے مدرسین کی تعلیم وتدریس کے سطحی ہونے اوران کے مفہوم کتاب تک نہ سمجھنے کا دعویٰ کررہا ہو۔

مولانا نے پہلے احتمال کو (جس میں ہم نے لفظ حدیث کو ''هلال '' کی طرف مضاف اور ''روی'' کو فعل مجہول اور ''عن زیاد '' کو اس کا مفعول مالم یسم فاعلہ بتایا ہے) غیر صحیح بنانے کے لیے ایک نحویانہ وجہ طویل عبارت میں تحریر فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ''لانه'' سے پہلے ''عمروبن مرة'' واقع ہے اس لیے وہ ''لأنه'' میں ضمیر متصل کا...... (جو إن کا اسم ہے) مرجع ہوگا اور ''روی'' إنّ کی خبر۔ اوراس کی ضمیر مرفوع مستتر کا مرجع بھی وہی ''عمروبن مرة'' ہے، اس لیے ''روی'' لامحالہ فعل معروف ہوگا نہ کہ فعل مجہول۔

مولانا! یہ کس نحوی قاعدہ کی رو سے ضروری ہوگیا کہ چوں کہ ''لأنه'' سے پہلے اوراس کے متصل ''عمروبن مرة'' ہے اس لیے وہی ''لانه'' میں ضمیر کا مرجع ہوگا۔ آپ کو غالباً ان دو ضمیروں کے رجع کی تلاش کی فکر کی وجہ سے ایک مشہور نحوی قاعدہ سے ذہول ہوگیا۔

مولانا! ضمیر شان اور قصہ بھی کوئی چیز ہے؟ ''لانه'' میں ضمیر شان کی ہے جس کی تفسیر آگے کا جملہ کررہا ہے والمعنی: لأن الشان قد روی ای ذکر أو ورد من غیر حدیث هلال لفظ عن زیاد عن وابصة، یعنی: أن کون الحدیث من روایة زیاد عن وابصة أصح ، لأن لفظ عن زیاد عن وابصة قد روی من غیر حدیث هلال، والمراد بهذا الغیر ، هو طریق یزید بن زیادعن عبید بن ابی الجعد عن زیاد عن وابصة ، وهذا کقوله تعالیٰ: ''فإنها لا تعمی الأبصار''فإن القصة لاتعمی الأبصار' فالضمیر القصة، ولا تعمی الأبصار مفسرة له. اوراگر آپ کو اصرار ہے کہ ''لأنه'' میں ضمیر کا کوئی مرجع متقدم ہونا چاہیے جو ''إن'' کا اسم ہو اور ''روی'' اس کی خبر۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں ''إنه'' اور ''روی'' دونوں کی ضمیروں کا مرجع ایک ہونا چاہیے تو لیجئے ان دونوں ضمیروں کا مرجع وہی ہے جو اس سے پہلے ''وهذا عندی اصح من حدیث عمروبن مرة '' میں ''هذا'' اسم اشارہ کا مشار الیہ ہے۔ والمعنی: وهذا أی حدیث حصین عن هلال عن زیاد عن وابصة أصح عندی من حدیث عمروبن مرة عن هلال عن عمروبن راشد عن وابصة، أی کون الحدیث من روایة زیاد عن وابصة أصح من کونه من روایة عمروبن راشد عن وابصة، لأنه ای حدیث حصین عن هلال عن زیاد عن وابصة، قد روی من

غیر حدیث هلال عن زیاد عن وابصة أی رُوی عن زیاد عن وابصة من طریق آخر غیر طریق هلال‘ وهو طریق یزید عن عبید عن زیاد عن وابصة، والحاصل أنه لم یتفرد حصین عن هلال بذکر واسطة زیاد‘ بل تابعه علی ذلک یزید عن عبید‘ فاتفق حصین عن هلال ویزید عن عبید علی ذکر واسطة زیاد‘ وروایة الحدیث من طریق زیاد بخلاف عمرو بن مرة عن هلال‘ فإنه قد تفرد بذکر واسطة عمرو بن راشد، ولم یتابعه أحد علی ذلک‘ ولذلک رجح الترمذی کون الحدیث من روایة زیاد عن وابصة.

اس توجیہ پر ''عن زیاد'' ''روی'' کے متعلق ہوگا لیکن "لأنه "میں ضمیر کا مرجع ''عمرو بن مرة'' کسی حال میں نہیں ہوسکتا اور نہ ہی ''روی'' صیغہ معروف ہوسکتا ہے کیوں کہ اس صورت میں ترمذی کا یہ کلام بے معنی ہوجائے گا کما سیأتی.

مولانا نے پہلے احتمال پر دوسرا کلام یوں کیا ہے: اگر ''روی'' کا مفعول مالم یسم فاعلہ عن زیاد عن وابصۃ بنایا جائے گا تو اختلاف مابین الاسم والخبر لازم آئے گا۔ الخ۔

یہ بناء فاسد علی الفاسد ہے ''لانه'' میں جب ضمیر شان کی ہے اور "روی فعل مجہول ہے۔ جس کا نائب فاعل لفظ ''عن زیاد عن وابصة'' ہے تو اسم اور خبر اور ان کے درمیان اختلاف کا قصہ ہی ختم ہوگیا، یا اگر ''لانه'' اور ''روی'' دونوں کی ضمیروں کا مرجع حدیث ہو (حسب مابینا) تو اسم وخبر کے درمیان اختلاف کہاں لازم آیا؟

مولانا نے تیسرا کلام یوں کیا ہے: ''اکثر جار مجرور متعلق فعل یا شبہ فعل یا معنی فعل ہوتے ہیں' اس کو نائب فاعل بنانا صرف عن الظاہر ہے گو بعض اوقات جار مجرور نائب فاعل ہوتے ہیں جبکہ الفاظ مراد ہوں' مگر یہاں پر متعلق جار مجرور فعل موجود ہے اور وہ ''روی'' ہے۔ انتہی

''اکثر'' کی تصریح اور ''گو بعض اوقات الخ'' کے ذریعہ استثناء کے باوجود اس احتمال پر جس میں لفظ ''عن زیاد عن وابصة'' کو نائب فاعل بتایا گیا ہے کلام کرنا عجیب بات ہے۔ مولانا کو خوب معلوم ہے کہ اس احتمال میں لفظ: ''عن زیاد عن وابصة'' ہی کو ''روی'' کا نائب فاعل بنانا مقصود ہے لیکن باوجود اس کے نہ معلوم کس غرض سے آپ نے کلام کا یہ نمبر بڑھا دیا۔ واضح ہو کہ یہاں جار مجرور یعنی ''عن زیاد الخ'' کا متعلق ''روی'' مذکورہ اُسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ لانه میں ضمیر کا مرجع اور روی فعل مجہول کا نائب فاعل حدیث ہو کما تقدم وسیأتی ایضا.

مولانا! اسی سے ملتی جلتی ترمذی کی یہ عبارت بھی ہے: ''قال: وروی عن ابی عوانة عن خالد بن علقمة عن عبد خیر عن علی، قال: وروی عنه عن مالک بن عرفطة مثل روایة شعبة والصحیح عن خالد بن علقمة'' ایک احتمال کی بناء پر لفظ عن خالد بن علقمہ الخ ''روی' اول کا نائب فاعل اور لفظ: ''عن مالک بن عرفطة" روی "ثانی کا نائب فاعل ہوسکتا ہے اور اگر "روی" کا نائب فاعل ضمیر مستتر کو بنایا جائے جس کا مرجع حدیث ہوگا تو حرف جار ''عن خالد''، ''روی' مجہول کے متعلق ہوجائے گا۔

مولانا نے دوسرے احتمال پر (جس میں ''من غیر حدیث هلال بن یساف ''میں لفظ ''حدیث'' کو منون اور ''هلال'' الخ کو ''روی'' کا نائب فاعل ہونے کی بناء پر مرفوع بتایا گیا ہے) پہلا کلام یوں کیا ہے، ''حدیث'' کو قطع اضافت کے ساتھ منون پڑھنا صرف عن الظاہر

ہے، اس پر کوئی قرینہ ہونا چاہیے۔ انتھی۔ مولانا جس احتمال کو ظاہر کہہ دیں وہ ظاہر ہے اور جس کو غیر ظاہر صرف عن الظاہر فرما دیں وہ غیر ظاہر اور محتاج قرینہ ہے۔ ہذا شئی عجیب۔

مولانا! اگر "حدیث" کو غیر منون مع اضافت پڑھنا ظاہر ہے تو منون مع قطع الاضافت پڑھنا اظہر ہے۔ اس کی تقویت وتائید "نصب الرایہ" کی اس عبارت سے ہوتی ہے جس کو زیلعی نے عبارت مجوثہ عنہا کی بجائے جامع ترمذی سے یوں نقل کیا ہے۔ "وهو عندي أصح من حديث عمرو بن مرة، لأنه روى من غير وجه عن هلال عن زياد عن وابصة".

اگر یہ عبارت نقل بالمعنی ہے كما هو الظاهر تو اس سے واضح طور پر یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ زیلعی نے "من غير حديث هلال" میں "حدیث" کو منون پڑھا ہے اور اس کو طریق کے معنی میں لیا ہے مطلب یہ ہوگا کہ اس حدیث (طریق) کے علاوہ کئی حدیث (طریق) سے "عن هلال عن زياد عن وابصة" روایت کیا گیا ہے یا حدیث مذکور طریق مذکورہ کے علاوہ کئی طریق سے "هلال عن زياد عن وابصة" سے مروی ہے۔ اور اس کئی طریق سے مراد ثوری، شعبہ، ابن عیینہ، عبثر عن ہلال کے طرق ہیں۔ کہ یہ چاروں "ہلال" سے اوپر "زیاد عن وابصۃ" ذکر کرتے ہیں۔ بخلاف شعبہ عن عمرو بن مرۃ" کے کہ وہ "ہلال" سے اوپر "عمرو بن راشد" ذکر کرنے میں متفرد ہیں اور یہ ایسا ہے جیسا کہ امام ترمذی "باب المسح على الخفين للمسافر والمقيم میں "عاصم بن ابي النجود عن زر عن حبيش عن صفوان" کے طریق سے حدیث روایت کرنے اور مذاہب وغیرہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وقد روى هذا الحديث عن صفوان بن عسال من غير حديث عاصم" انتھی۔ ۱/۱۶۰ (۹۰۹).

مولانا نے دوسرے احتمال پر دوسرا کلام یوں کیا ہے:

"حدیث" کو منون مع قطع الاضافت پڑھنے سے یہ لازم آتا ہے کہ "روی" کا نائب فاعل ایک ذات مشخص ہو اور یہ خلاف محاورہ عرب ہے، اکثر "روی" کا اطلاق حدیث وطریق وسند پر ہوتا ہے نہ کسی ذات مشخص پر، فلا يقال روى زيد بل يقال روى عن زيد أو روى هذا السند من طريق فلان وغيره. پس "روی" کو فعل مجہول اور "ہلال بن یساف" کو نائب فاعل بنانا صحیح نہیں ہے"۔ انتھی۔

گزارش یہ ہے کہ جب یہاں لفظ "هلال عن زياد" الخ کو نائب فاعل بنانا مقصود و مراد ہے، تو "روی" کا نائب فاعل ذات مشخص کا ہونا کس طرح لازم آ گیا؟ پھر ایک طرف تو آپ ذات مشخص کا "روی" نائب فاعل ہونا خلاف محاورہ عرب قرار دیتے ہیں لیکن اس کے بعد فوراً ہی محاورۂ عرب یوں بیان کرتے ہیں:

"اکثر روی کا اطلاق حدیث وطریق وسند پر ہوتا ہے نہ کہ ذات مشخص پر، آپ کی "اکثر" کی قید سے صاف نکلتا ہے کہ کبھی کبھار "روی" کا اطلاق ذات مشخص پر بھی ہوتا ہے۔ پس اس کے بعد "فلا يقال روى زيد" کا محاورہ پیش کرنا کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے؟ کیوں کہ جب "اکثر" کی قید کی رو سے بعض اوقات ذات مشخص پر بولنے کا جواز آپ کے کلام سے ثابت ہے تو فلا يقال الخ کے ذریعہ بالکلیہ اس کی نفی کرنی درست نہیں ہو سکتی، اور ہمارے نزدیک تو "روى زيد" کہنا درست ہے اگر لفظ زید مراد ہو پھر أو روى هذا

السند من طریق فلان " کا محاورہ لکھ کر تو آپ نے اس عاجز کی پوری تائید فرمادی ہے ورنہ ایک مہمل جملہ بول گئے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے: ''سند'' کہتے ہیں ''اخبار عن طریق المتن'' کو (الفیہ ،سیوطی ،تدریب الراوی وغیرہ) یا "حکایة طریق المتن "کو (شرح نخبہ) یعنی ''سند'' نام ہے: ''اسماء رواۃ متن'' کا۔ بناء علی مانقل عن الحافظ.

پس مولانا کے نقل کردہ محاورہ میں ''سند'' سے مراد ''اسماء رواۃ'' ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ: یہ اسماء رواۃ فلاں کے طریق سے روایت کیے گئے ہیں اب اسماء سے مراد الفاظ ہوں گے یا ان کے مسمیات، یعنی: ذوات مشخصہ۔ اگر پہلی شق مراد ہے تو ہماری مؤید ہوئی ،اس لیے کہ ہم نے لفظ ھلال عن زیاد کو جو اسماء رواۃ ہیں ''روی'' کا نائب فاعل بنایا ہے۔ اور اگر دوسری شق مراد ہے تو آپ کے اس پیش کردہ محاورہ کی رو سے ذات مشخصہ پر ''روی'' کے اطلاق کا جواز ہی نہیں بلکہ اس کا بامحاورہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور آپ کے اس محاورہ کا بے معنی (مہمل) ہونا اس طرح متحقق ہے کہ ''سند'' نام ہے ''طریق متن'' (اسماء رواۃ) کا اور ''طریق'' نام ہے ''سند'' کا تو "روی ھذا السند من طریق فلان'' کا معنی یہ ہوا کہ یہ سند فلاں کی سند سے یا یہ طریق فلاں کے طریق سے روایت کیا گیا ہے وھذا کما تری لیس له معنی صحیح اللھم إلا أن یکون المراد' أنه رویت ھذہ القطعة من السند من طریق فلان أی ورد ذِکرُ ھولاء الرواۃ من طریق فلان' وھذا یؤید کلامنا فی انشاء الإحتمالین مولانا کو تکثیر ''مسامحات'' کی دھن میں یہ خیال نہیں رہا کہ ان کا قلم کیا کچھ لکھ رہا ہے۔ انا اللہ الخ' بہرکیف ان مختصر گزارشات سے قارئین کرام پر واضح ہو گیا ہوگا کہ مولانا نے ہمارے لکھے ہوئے دونوں احتمالوں پر جن چند وجوہ سے کلام کیا ہے ان کا ''وزن'' کیا ہے، اور ہماری تحریر میں آپ کو جو چند مسامحات نظر آئے' ان کی کیا حقیقت ہے۔ مولانا۔۔! وإن تعودوا نعد الخ.

قارئین کرام سے اب عرض ہے کہ مولانا نے امام ترمذی کے کلام مشتمل بروجہ ترجیح طریق "زیاد عن وابصة" کی عربی میں جو تشریح فرمائی ہے اسے اور اس پر ہماری تنقید کو بغور ملاحظہ فرمائیں۔ مولانا نے نہ معلوم اس حصہ کی عربی کیوں باقی رکھی؟ شاید اس لیے کہ ان کی اس تشریح وتوجیہ کا ماخذ بھی عربی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

بہر حال مولانا کے تشریحی الفاظ یہ ہیں:

"قال ابو عیسیٰ الترمذی: إن ھذا المذکور أی حدیث زیاد بن أبی الجعد أصح عندی من حدیث عمرو بن مرۃ ، لأنه أی عمرو بن مرۃ قد روی بصیغة المعلوم، من غیر حدیث ھلال بن یساف، عن زیاد بن ابی الجعد عن وابصة، فلفظ روی فی کلام الترمذی بصیغة المعلوم لابصیغة المجھول، ولفظ عن زیاد متعلق بروی المذکور وفاعل روی عمرو بن مرۃ"، انتھی کلام الشیخ الکندیلی (الکھنڈیلوی).

قلت: کلا بل قوله روی علی بناء المفعول لابناء الفاعل، والضمیر المتصل فی قوله لأنه لیس لعمرو بن مرۃ، بل ھو ضمیر الشان وحرف الجار، ای قوله عن زیاد لیس متعلقا بروی المذکور، بل ھو نائب فاعل لقوله روی، بناء علی ان المراد منه اللفظ لا المعنی، کما أوضحنا ذلک غیر مرۃ، وأما علی ماقال الشیخ فیفسد

المعنى، ولا يصح كلام الترمذى هذا، فإن قوله "لأنه قد روى من غير حديث هلال بن يساف" يقتضى على شرح الشيخ، ان عمروبن مرة روى حديث وابصة من حديث آخر، غير حديث هلال بن يساف، اى روى من طريق آخر غير طريق هلال، ثم جعل وقوله: عن زياد متعلق بروى المذكور، يقتضى أن عمروبن مرة رواه عن زياد مباشرة، أى من غير واسطة، وأن رواية عمروبن مرة عن زياد بلا واسطة هى غير حديث هلال، يعنى طريق عمروبن مرة عن زياد غير طريق هلال، وهو الذى فهمه صاحب العرف الشذى، بناء على ما وقع فى النسخة الأحمدية و غيرها من النسخ المطبوعة لجامع الترمذى، بعد ذلك من زيادة قوله "حدثنا محمد بن بشارنا محمد بن جعفر نا شعبة عن عمروبن مرة عن زياد بن ابى الجعد عن وابصة". قال صاحب العرف بعد ذكره: "هذا حديث زياد بن ابى الجعد غير حديث هلال بن يساف عنه" انتهى' لكن هذا كله مخالف لماذكره الشيخ الكنديلى بعد شرحه المتقدم، حيث قال: "فرجح الترمذى هذا أى حديث زياد بن ابى الجعد على حديث عمروبن راشد' لأنه قد روى من طريقين: (۱) طريق حصين عن هلال عن زياد عن وابصة، (۲) وطريق عمروبن مرة عن هلال عن زياد عن وابصة" انتهى، فإن هذا صريح فى أن عمروبن مرة لم يروه عن زياد مباشرة، بل روى بواسطة هلال، أعنى: أن كلامه هذا يدل صريحا على أنه بين عمرو بن مرة وبين زياد واسطة هلال' وهذا كما ترى مناقض، لما يدل عليه كون "عن زياد" متعلقاً بروى المذكور، من أن عمروبن مرة روى عن زياد مباشرة، اى بلاواسطة، ومخالف لما يدل عليه الزيادة المذكورة.

ثم إن قول الشيخ فى بيان الطريق الثانى: وطريق عمروبن مرة عن هلال عن زياد عن وابصة' مخالف لشرحه، أن عمروبن مرة روى حديث زياد من غير حديث هلال، فإن هذا ظاهر فى أن عمروبن مرة لم يروه من طريق هلال، بل من طريق آخر غيرطريق هلال.

وفيه أيضا أن كلامه لبيان الطريق الثانى، يقتضى أن قول الترمذى "عن زياد" فى بيان وجه الأصحية، ليس متعلقا بروى المذكور، بل هو متعلق بروى المقدر بعد قوله "هلال"، وهذا ظاهر لمن تامل تأملاً صادقاً.

ثم نسال الشيخ الكنديلى بعد الإغماض والإغضاء عن كلامه، للتناقض الذى لايظهر إلا من رجل ينسيه آخرُ كلامه أوله' أن يمن علينا بذكر من خرج هذا الحديث من طريق عمروبن مرة عن هلال عن زياد عن وابصة، وتعيين الكتاب الذى خرج فيه من هذا الطريق' ونحن نقول جهاراً، وقولنا حق' أن حديث وابصة لم يرو من هذا الطريق أى طريق عمروبن مرةعن هلال عن زياد عن وابصة أصلا، وانه لا أصل بل ولا أثرله فى كتب الحديث ودواوينه' فهو مما اخترعه الشيخ الكنديلى لعدم فهمه كلام الترمذى ، ونسأل أيضا من وافق صاحب العرف الشذى، أن يذكر لنا الذى خرجه من طريق عمروبن مرة عن زياد عن وابصة.

وأما ما وقع فی نسخ الترمذی المطبوعة ، من قوله حدثنا محمد بن بشارنا محمد بن جعفر نا شعبة عن عمروبن مرة عن زیاد عن وابصة، فهی زیادة لاأصل لها، وهی خطأ کما نبهنا علی ذلک فی جوابنا أولا، ویدل علی کونها خطأ، أیضا أنه لم نجد فی کتب الرجال عمروبن مرة فی تلامذة زیاد بن أبی الجعد، ولا زیادا فی شیوخ عمروبن مرة، فلانشک فی أن عمرو بن مرة' لا یروی عن زیاد، ومن ادعی أن عمروا هذا أخذ الحدیث عن زیاد، وأنه من تلامذته، فلیأتنا بدلیل علی ذلک ولایمکن له هذا أبداً. وإنی أتعجب من الشیخ الکندیلی، أنه لم یلتفت إلی ما کتبت فی جوابی تحت عنوان "تنبیه"، نقلا عن تعلیق الشیخ أحمد محمدشاکر علی جامع الترمذی.

ثم نقول: لو کان مقصود الترمذی ماذکره الشیخ الکندیلی' لکان کلام الترمذی هکذا "لأنه (أی عمرو بن مرة) قد روی أیضا، عن هلال عن زیاد عن وابصة ' یعنی: أن حدیث حصین عن هلال عن زیاد عن وابصة أصح وأرجح من حدیث عمروبن مرة عن هلال عن عمروبن راشد عن وابصة، لأن حصینا لم یروعنه خلاف ماذکر، وأما عمروبن مرة الذی روی عن هلال عن عمروبن راشد عن وابصة، فقد روی خلاف هذا، أی روی عن هلال عن زیاد عن وابصة، موافقا لحدیث حصین عن هلال فی السند.

ثم قال الشیخ الکندیلی: "فالحدیث الذی روی من طریقین أصح وأرجح من الحدیث الذی روی من طریق واحد" انتهی، وقال صاحب العرف: "فالحدیث الذی بطریقین أصح من الذی بطریق واحد " انتهی.

قلت: لیست هذه قاعدة کلیة، فکم من حدیث له طرق واسانید ، قد رجح علیه حدیث له طریق واحد، وهذا إذا کان فی طریق الأول ضعف یسیر، قد انجبر بکثرة طرقه، وبلغ بذلک الی درجة الحسن، وکان طریق الثانی صحیحا لذاته فی أعلیٰ مراتب الصحة، فان الترجیح فی مثل هذا للثانی ، وکذا إذا کانت طرق الاول ضعیفة جداً واهیة ، وطریق الثانی قویة صحیحة.

ثم قال الشیخ الکندیلی: "وبین الأمام الترمذی بعد ذلک ، هذین الطریقین بالسندین" انتهی.

لم یبین الشیخ،أنه ماذا أراد بالطریقین وبالسندین؟، ولم یوضح أنه کیف بین الترمذی هذین الطریقین بالسندین؟ ، ولا أدری ماوجه الإجمال والإبهام؟ مع أن المقام مقام الکشف والإیضاح لا الابهام، والمحل محل الشرح والتفصیل لا الإجمال والإختصار، وإنی أعترف بأنه لم یتحصل لی من کلامه هذا شئی، فان التعریف باسم الإشارة واللام فی قوله "هذین الطریقین" یقتضی أن المراد بالطریقین، الطریقان اللذان ذکرهما الشیخ قبل ذلک بقوله"لأنه روی من طریقین: (۱)طریق حصین عن هلال عن زیاد عن وابصة (۲) وطریق عمروبن مرة عن هلال عن زیاد عن وابصة، لکن من المعلوم أن الترمذی لم یبین هذین الطریقین فیما بعد

أصلا، فإنه لم يذكر بعد بيان وجه الترجيح إلا طريقا واحدا لا طريقين، وهذا الطريق الواحد، هو طريق: "عمرو بن مرة عن هلال عن عمرو بن راشد عن وابصة"، على مافي النسخ الصحيحة لجامع الترمذی من سقوط الزيادة التی تقدم التنبيه عليها، أو ذكر طريقين: الأول: طريق عمرو بن مرة عن زياد عن وابصة، على ماوقع فی النسخة الأحمدية وغيرها من الزيادة' والطريق الثانی: طريق عمرو بن راشد الذی ذكرناه آنفا، ولاشك أن هذين الطريقين، غير الطريقين الذين ذكرهما الشيخ، وإن أراد بقوله أن الترمذی بين الطريقين، أی طريق عمرو بن مرة عن هلال عن زياد عن وابصة، وطريق عمرو بن مرة عن هلال عن عمرو بن راشد عن وابصة، أو أراد أن الترمذی بين طريق زياد عن وابصة وطريق عمرو بن راشد عن وابصة بالسندين يعني بين طريق زياد بسند محمد بن بشار عن محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن زياد عن وابصة (على ما في النسخة الأحمدية وغيرها من الزيادة)، وبين طريق عمرو بن راشد بسند محمد بن بشار عن محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن هلال عن عمرو بن راشد عن وابصة، ففيه أن هذا يخالفه ماتقدم فی كلام الشيخ أن فی طريق زياد عن وابصة واسطة هلال بين عمرو بن مرة وبين زياد' وسياق الزيادة التی قلنا أنها مما لا أصل له، صريح فی أنه لا واسطة بينهما، بل روى عمرو بن مرة عن زياد مباشرة، من غير واسطة هلال.

وبالجملة قول الشيخ "وبين الترمذی هذين الطريقين بالسندين" غير مستقيم، وإنی أظن انه أجمل الكلام هنا، لأنه لم يمكن له تفصيل ذلک، ولم يتمكن من توفيق ما علق بذهنه، بما وقع فی جامع الترمذی من سياق الكلام بعد ذلک، هذا وقد وافق الشيخ الكنديلی صاحب العرف الشذی فی أول شرحه، وخالفه فی آخره، كما لايخفى على من عارض وقابل شرح الشيخ، بتقرير صاحب العرف، وكلاهما قد ضلا عن مراد الترمذی، وأخطأ فی فهم كلامه كما أوضحنا ذلک، وانتقدت شرح الشيخ بالعربية اتباعا له' ولم يكن لی بد من هذا' فلا يلومنی أحد على ذلک.

مولانا نے شیخنا الاجل حضرت علامہ مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ پر اس توجیہ کے پیش کرنے اور ان سے اس مقام کی شرح نہ کرنے کی شکایت کا تذکرہ فرمایا ہے، اور حضرت ممدوح کا جواب ان الفاظ میں ذکر کیا ہے:

''ہمارا خیال اس طرف (اس توجیہ کی طرف یا اس مقام کی شرح کی طرف) نہیں گیا۔ مگر ہم نے اس کی طرف (اس توجیہ کی طرف یا اس مقام کی شرح کی طرف) اشارہ کر دیا ہے کہ فعل ''روی'' کو ہم نے معروف لکھا ہے۔ (روی فعل معروف اور مجہول دونوں کی کتابت یکساں اور دونوں کا رسم خط ایک ہے) اس پر ہم نے اعراب دے دیا ہے'' (یہ ضبط بالقلم یعنی: ضبط بالحرکات ہے جو چنداں قابل وثوق نہیں، اصل لائق اعتماد ضبط باللفظ ہوتا ہے اور وہ یہاں موجود نہیں)۔

مولانا کی ''ثقاہت'' کے پیش نظر تو اس ''حکایت'' کے بارے میں شک کرنا مشکل ہے، لیکن ''درایۃ'' ہمیں اس امر میں تامل ہے کہ

حضرت شیخ نے وہ کچھ فرمایا جو اس غلط توجیہ کی تقویت کے لیے اس ''داستان'' میں ان کی طرف بصورت الفاظ مذکورہ منسوب کیا گیا ہے بین القوسین کچھ اس طرف اشارہ کر دیا گیا ہے۔ مختصراً کچھ اور بھی عرض ہے:

یہ قصہ اگر پیش آیا ہوگا تو اس وقت جبکہ حضرت تحفہ جلد ثانی کی طباعت کے لیے دہلی تشریف لے گئے تھے، اور ان دنوں ضعف بصر کی شکایت آپ کو شروع ہو چکی تھی' خود کوئی تحریر اچھی طرح نہیں پڑھ سکتے تھے' اور نہ لکھ سکتے تھے۔ نہ معلوم آپ اس توجیہ کو حضرت پر واضح طریقہ پر پیش کر سکے یا نہیں؟ اور حضرت نے غور سے سنا یا نہیں؟ اور سننے کے بعد بطور خود ناقدانہ نظر ڈالنے کا موقع آپ کو ملا یا نہیں؟ ان احتمالات کی بناء پر یقین نہیں ہوتا کہ جناب کی پیش کردہ توجیہ سن کر حضرت نے وہ کچھ فرمایا، جو آپ نے ان کی طرف منسوب کیا ہے۔ حضرت کی ایک بڑی امتیازی خصوصیت یہ تھی مسائل، فتاویٰ اور اہم علمی مباحث میں عاجلانہ فیصلہ نہ فرمانا' بلکہ انتہائی غور و خوض اور تدبر اور امعان نظر کے بعد فیصلہ اور حکم صادر فرمانا اور مخالف یا موافق رائے قائم کرنی۔ مخالف کی تحریر کو کڑی تنقیدی نظر سے ملاحظہ فرمانا اور غور و فکر کے بعد اٹل اور جچی تلی رائے کا اظہار اور ان سب میں غایت درجہ کی احتیاط۔ اس حقیقت کے پیش نظر راقم السطور کے لیے اس کا باور کرنا مشکل ہے کہ حضرت نے کیف ما اتفق آپ کی زبان سے یہ توجیہ سن کر اس پر صاد فرما دیا ہو اور " روی "کو اعراب دے کر اس مقام کی شرح نہ کرنے کی تلافی کی اور اس توجیہ کی طرف اشارہ کر دینے کی خبر دے دی ہو۔ اس قسم کی ''چلتو اور درسگاہی باتیں کرنا'' حضرت کا شیوہ نہیں تھا۔

و نیز تحفہ کا متن جامع ترمذی مطبوعہ مطبع احمدی ۱۲۶۶ ہجری کی نقل ہے۔ اس میں جا بجا اعراب لگایا ہوا ہے ان میں بعض غلط بھی ہیں جن کو تحفہ کے متن میں درست کر دیا گیا ہے، اور کہیں بے خیالی کی وجہ سے اتفاقی طور پر ''نقل مطابق اصل'' غلط اعراب چھپ گیا ہے **کما ستعرف**، قصداً وہ غلط اعراب باقی نہیں رکھا گیا ہے اور حضرت نے تحفہ کے متن میں شاذ و نادر اعراب لگایا ہے۔ اعراب دے کر ضبط کرنے کا اہتمام و خیال تو قطعاً نہیں تھا۔

عبارت مبحوثہ عنہا میں " روی "کو احمدی نسخہ میں اعراب دے کر ضبط کیا گیا ہے' جو غلطی ہے اس کے طابع و ناشر و محشی مولوی احمد علی صاحب مرحوم سہارنپوری محشی بخاری کی۔ کاتب نے احمدی نسخہ میں جب لکھا ہوا دیکھا، ویسا ہی تحفہ کے متن میں نقل کر دیا اور حضرت کو اس طرف توجہ نہیں ہوئی' قصداً آپ نے یہ اعراب باقی نہیں رکھا ہے۔ بلکہ جیسے اور بعض محتاج شرح و ضبط مقامات کی تحقیق و ضبط اتفاقی بے خیالی کی وجہ سے رہ گئی (اور اس حادثہ سے شاید ہی کوئی شارح محفوظ رہا ہو)، اور جیسا کہ احمدی نسخہ میں تھا ویسا ہی کاتب نے لکھا اور چھپا۔ یہی اس مقام کے ساتھ بھی پیش آیا ہے۔ جب حضرت کا خیال اس مقام کی شرح کی طرف گیا ہی نہیں، جیسا کہ مولانا نے آپ کی طرف منسوب فرمایا ہے، تو شرح کی تصنیف کے وقت ''روی'' کو اعراب دے کر اس مقام کی شرح کی طرف یا اس توجیہ کی طرف اشارہ کرنے کا خیال کیسے آ گیا؟ بہر کیف آپ نے اپنے قلم سے یہ اعراب نہیں دیا ہے، بلکہ یہ احمدی نسخہ کی نقل ہے۔ اور نہ آپ نے قصداً یہ اعراب باقی رکھا ہے، بلکہ یہ بے خیالی سے باقی رہ گیا ہے۔

چند مثالیں ملاحظہ کے لیے عرض کی جاتی ہیں:

(۱) احمدی نسخہ ص: ۲۲۷ اور متن تحفہ ص: ۲۷۷ دونوں میں "مامن إمام يَغْلِقُ بَابَه" مطبوع ہوگیا ہے حالانکہ اس حدیث کے آخر میں "إلا أغلق الله أبواب السماء" موجود ہے جس سے باب کی تعیین ہو جاتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ 'غَلَقَ يَغْلِقُ' لغۃ رویۃ ہے جو شاذ و نادر استعمال ہوتی ہے پھر اصح من نطق بالضاد کے کلام میں "أغلق" لغت فصیحہ موجود ہوتے ہوئے "يغلق" کا ضبط غلط نہیں تو اور کیا ہے، اس کو بے خیالی پر محمول نہ کیا جائے تو کس پر محمول کیا جائے!!۔

(۲) احمدی نسخہ ص: ۱۸۵ اور متن تحفہ ص: ۱۷۸ دونوں میں "من يهده نی الله" مطبوع ہے، اور یہ ضبط خلاف قاعدہ ہے، ہونا یوں چاہیے: من يهده نی الله۔ چنانچہ شرح میں قاعدہ کے مطابق اٹھایا گیا ہے (من يهدى الله) لکھ کر اختلاف نسخہ بتادیا گیا ہے۔

(۳) احمدی نسخہ ص: ۱۱۵ اور متن تحفہ ۲/ ۲۰ دونوں میں لَيَثْرى بـه مَالـه" بفتح الیاء مطبوع ہے۔ جو غلط ہے اور شرح میں 'ليثری' اٹھا کر 'من الإثراء' لکھا گیا ہے۔ اس لیے اس کا صحیح ضبط یوں ہوگا: "لَيُثْرِى"۔

(۴) نسخہ احمدی اور متن تحفہ ۲/ ۳۶۵ دونوں میں 'فإن لم يُتهيأ' بضم الیاء مطبوع ہے اور یہ غلط ہے۔

آخر میں مولانا حدیث "وابصہ" کی سند کے اختلاف واضطراب کو یوں دفع فرماتے ہیں: **"لا بعد في كونهما صحيحين، بان يكون هلال أخذ من زياد بن أبي الجعد وعمرو بن راشد كليهما، وأخذ عمرو بن مرة وحصين كلاهما عن هلال بن يساف"** انتهى.

قلت: نعم لابعد في ذلک بل هوا لمتعين، لكن لايلزم من ذلک أن عمرو بن مرة أخذ هذا الحديث عن هلال عن زياد عن وابصة كما توهم.

پھر مولانا نے اس فقیر کا یوں شکریہ ادا کیا ہے: "ہم آپ کے بہت ہی مشکور ہیں کہ آپ نے اس قسم کے مذاکرات علمیہ پیش کر کے قوم میں ایک علمی بیداری پیدا کی۔"

اس فقیر نے وہ تحریر "مذاکرۂ علمیہ" کے طور پر نہیں پیش کی تھی۔ وہ تو صرف ایک استفسار کا جواب تھا جس پر جناب نے تعاقب فرمایا۔ مذاکرۂ علمیہ کا عنوان مدیر "مصباح" نے قائم کیا ہے۔ اور دو ایک استفسارات کے جوابات سے قوم میں کیا بیداری ہوگی؟ ہاں جناب کے تعاقب کی مندرجہ ذیل عبارت سے شاید قوم کو کچھ غیرت آجائے اور لوگوں میں کچھ بیداری پیدا ہو جائے۔ آپ فرماتے ہیں: "آہ آج علمی مذاق علماء اہل حدیث میں فن حدیث کے متعلق نہیں رہا۔ اکثر ہمارے مدرسین کی تعلیم سطحی ہوتی ہے مفہوم کتاب کو نہیں سمجھتے ہیں۔"

مولانا! لکھتے وقت آپ کو خیال نہ رہا، آپ اب سوچئے کہ یہ کیا کچھ لکھ گئے ہیں، عام مدرسین اہل حدیث کے متعلق یہ حکمانہ فیصلہ فرما کر کہ ان کی تعلیم سطحی ہوتی ہے اور وہ مفہوم کتاب کو نہیں سمجھتے، آپ نے کس کو تقویت پہنچائی ہے؟ مقلدین کو، ان کے طعنوں اور ہفوات کی تصدیق فرما کر ہمیشہ قائم رہنے والی ایک دستاویز دے دی ہے۔ انا للہ الخ۔ جناب نے اخبار اور رسالہ کو بھی درس گاہ سمجھ لیا کہ طلبہ کے سامنے درسگاہ کے اندر زبان پر جو کچھ آیا کہتے گئے، اسی طرح اخبار اور رسالہ میں بھی لکھتے چلے گئے اور انجام پر غور نہیں کیا۔ اس کی شکایت

مدیران ''الھدیٰ'' و ''مصباح'' ☆ سے بھی ہے کہ انہیں بھی اس کا احساس نہیں ہوا، اوران کو بھی اپنی صحافتی و جماعتی ذمہ داری کا خیال نہیں رہا۔ آخر میں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ یہ تنقید محض نصحا لطلبة العلم و نصحا للجماعة لکھی گئی ہے. مولانا کھنڈیلوی یا اور کسی بزرگ کو اس میں کچھ تلخی محسوس ہو تو معاف فرمائیں گے کہ بالقصد تلخی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے عفا الله عني وعن سائر المسلمين.

(مصباح بستی شوال وذی القعدہ ۱۳۷۱ھ)

☆☆☆

☆ حضرت مولانا کھنڈیلوی کا عربی مقالہ واپس کردیا گیا تھا اوریہ عرض کیا گیا تھا کہ ترجمہ فرماکر ارسال فرمائیں ۔ ہماری دلی خواہش تھی کہ موصوف کا یہ تعاقب ضرور شائع ہو ،مگر ہمیں شدید انتظار کے باوجود مضمون نہیں ملا، بلکہ "الھدی" دربھنگہ میں شائع ہوا ، مدیر نے بغیر غور کیے "الھدی" کاتراشہ کاتب کے پاس بھیج دیا ، تصحیح کے وقت بالعموم نظرالفاظ کی تصحیح اورترتیب پر ہوتی ہے چنانچہ مولانا کھنڈیلوی کااتناسنگین الزام بغیر ادارتی نوٹ کے شائع ہو گیا، جس کی میں علماء اہل حدیث اورمدارس اہل حدیث کے اساتذہ سے معافی چاہتاہوں ۔ غور فرمائیے مولانا کھنڈیلوی فرماتے ہیں کہ: "اکثر ہمارے مدرسین کی تعلیم سطحی طریق پر ہوتی ہے مفہوم کتاب کو نہیں سمجھتے ہیں۔" یہ ہے الزام ، انا للہ،اکثر کالفظ اتنا جامع ہے کہ مولانا کھنڈیلوی جیسے گنے چنے چند علماء کو چھوڑکر بقیہ دارالسلام عمرآباد ، مدرسہ فیض عام ومدرسہ عالیہ مئو،مدرسہ محمدیہ عربیہ رائیدرگ ، رحمانیہ دھلی وغیرہ چھوٹے بڑے تمام مدرسوں کے اساتذہ کی تعلیم سطحی ہے یہ بیچارے کتاب کامفہوم نہیں سمجھتے بس قال قال جانتے ہیں ، "اکثر" کالفظ اتنا جامع ہے کہ خود احمدیہ سلفیہ کے مدرسین بھی اس کی زد سے باہر نہیں، جس میں مولانا بھی درس دیتے ہیں اس سے بڑھ کر کوئی غیر اور کیا الزام لگائے گا جومولانا نے لگایا ہے۔ ہم مولانا عبیداللہ صاحب رحمانی کے مشکور ہیں کہ آپ نے ہمیں اپنی صحافتی ذمہ داری کی طرف توجہ دلائی، اوراہل حدیث کے تمام مدارس کے اساتذہ اورعلماء سے معافی کا ہم کو موقع ملا۔ جزاك الله ۔ عبدالجلیل رحمانی مدیر "مصباح"

محاکمۂ سامرودیہ پر ایک سرسری نظر

قارئین ''مصباح'' کو یاد ہوگا کہ ترمذی ''باب ماجاء فی الصلوة خلف الصف وحده'' میں حضرت وابصہ بن معبد کی حدیث کی سند میں اختلاف اور اس پر امام ترمذی کے کلام کے متعلق ایک استفسار کے جواب میں، راقم الحروف کا مفصل مضمون ''مصباح'' جلد: اشمارہ نمبر:۴ میں شائع ہوا تھا۔ اس جواب پر مولانا کھنڈیلوی نے تعاقب لکھا جو پہلے ''الھدیٰ'' دربھنگہ میں، پھر ''مصباح'' جلد: اشمارہ نمبر ۹/۸ میں شائع ہوا، پھر اس تعاقب کا جواب ''مصباح'' ج:ا ش:۱۰/۱۱ میں شائع کیا گیا اس کے بعد مولانا سامرودی نے بغیر کسی کی تحریک و فرمائش کے اس سلسلے میں مضمون لکھنے کی زحمت گوارہ فرمائی۔ اس مضمون کو مدیر ''مصباح'' نے ''محاکمۂ سامرودیہ'' کے عنوان سے ''مصباح جلد:۲ ش:۳ میں شائع کیا۔ آج اسی ''محاکمہ'' پر ہم مختصراً کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں۔ ''مصباح'' کے اہل علم قارئین میں سے جن بزرگوں کو اس مسئلہ سے دلچسپی ہے، امید ہے کہ وہ اس کو بنظر انصاف ملاحظہ فرمائیں گے۔ اس مضمون کی تحریر میں دیر صرف اس وجہ سے ہوئی کہ ہم کو حافظ جمال الدین المزی کی ''تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف'' اور اس پر حافظ ابن حجر عسقلانی کی ''النكت الظراف'' کے مطالعہ کی توفیق اخیر شعبان ۱۳۷۲ھ سے پہلے میسر نہیں ہوسکی۔ کاش! حافظ کی ''اتحاف المهرة بأطراف العشرة'' کے مطالعہ کی سعادت بھی حاصل ہوگئی ہوتی۔

(۱) مولانا سامرودی نے جامع ترمذی کے اس مقام کے حل کے بارے میں ہمارے اور مولانا کھنڈیلوی کے درمیان پیدا شدہ اختلاف کو ''الفاظی اور سطحی'' قرار دیا ہے۔ جس کا یہ مطلب ہوا کہ ہمارا یہ اختلاف معنوی اور حقیقی نہیں ہے بلکہ صرف بادی النظر میں اختلاف ہے۔ ہمیں تعجب ہے کہ مولانا نے یہ الفاظ کیسے تحریر فرمائے، درانحالیکہ اس فقیر کی تائید میں خود ہی یہ بھی لکھا ہے کہ لفظ ''روی'' بالبناء للمفعول ہی اس محل میں صحیح ہے اور اس کو بالبناء للفاعل بنانا امام ترمذی کے مفہوم کو مختل کرنا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس صورت میں ہمارے اور مولانا کھنڈیلوی کے درمیان یہ اختلاف معنوی اور حقیقی ہوا نہ کہ ''الفاظی سطحی'' شاید مولانا لفظی و معنوی اور سطحی و حقیقی اختلاف کے متعارف معنی اور ان کے درمیان فرق سے ناواقف ہیں یا واقف تو ہیں لیکن یہ سب کچھ بے خیالی میں لکھ گئے ہیں۔

(۲) مولانا سامرودی فرماتے ہیں: ''اس اختلاف سے مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ قلبی سطح پر اثر ہے...... مگر ترچھی نظر کسی کی طرف کرنا تحقیقات علمیہ کی بنا پر بری بات ہے۔''

تعاقب کے جواب میں قدرے تلخی اور شدت پیدا ہوگئی تھی، غالباً مولانا سامرودی نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ ایسے مسئلہ میں جو زیادہ غور و فکر کا محتاج نہ ہو بلکہ تقریباً بدیہی ہو، غلط روی اختیار کرنے والے کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے میں شدت و خشونت اختیار کرنا ہمارے نزدیک شرعاً معیوب اور بُری بات نہیں ہے۔ اسلامی شریعت میں اس کے نظائر موجود ہیں۔

مولانا سامرودی جیسے محدث کبیر سے یہ چیز مخفی نہ رہنی چاہیے تھی۔ ہمیں افسوس ہے کہ مولانا نے اس ظاہری تلخی کو اچھے پہلو پر محمول

نہیں فرمایا۔ بہر حال مولانا کی یہ رائے خلاف واقعہ ہے۔ ہمارے خیال میں وہ بغیر اس فراست غیر صادقہ کے اظہار کے بھی ''محاکمہ'' کا شوق پورا فرما سکتے تھے۔ والعلم عند الله.

(۳) مولانا سامرودی نے امام ترمذی کے کلام ''لأنه قد روی من غیر حدیث هلال'' الخ میں لفظ "روی" کے فعل مجہول ہی ہونے کو صحیح قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ "روی" کو فعل معروف بنانا مفہوم کو مختل کرنا ہے۔''

ہمارے نزدیک یہ چیز زیادہ غور وفکر اور بحث ونظر کی محتاج نہیں ہے' بہر کیف اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ مولانا نے وہی سمجھا جو اس مقام کے سیاق وسباق پر اور اس حدیث کے طرق پر اور ایسے مواقع میں امام ترمذی کے طرز کلام پر گہری نظر رکھنے کا مقتضی ہے۔

اس محاکمہ میں اہل علم کو چاہے کوئی نئی دلیل اور نئی بات نہ ملے' مگر اس کا اتنا فائدہ تو ضرور رہا کہ مولانا کھنڈیلوی کو اب "روی" کے فعل معروف ہونے پر اصرار نہ رہا۔ چنانچہ اپنے ایک گرامی نامہ میں تحریر فرماتے ہیں: ''وأنا الآن أسلم أن لفظ روی یمکن أن یکون مجهولا کما قلتم' لکن هذا الأمر مرجوح عندی' والراجح عندی ماقلت''.

(۴) ہم نے استفتاء کے جواب کے آخر میں تنبیہ کے زیر عنوان لکھا تھا کہ نسخ مطبوعہ میں یہ عبارت: ''حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن عمرو بن مرة عن زیاد بن ابی الجعد عن وابصة قال'' بے اصل ہے' نساخ کی غلطی سے اس کا اضافہ ہو گیا ہے۔ اس بناء پر ہمارا دعویٰ تھا کہ عمرو بن مرہ نے اس حدیث کو صرف ایک طریق (وہی طریق ہلال بن یساف عن عمرو بن راشد عن زیاد عن وابصۃ) سے روایت کیا ہے۔ اور جامع ترمذی میں ان کی روایت کے دو طریق نہیں ہیں جیسا کہ مولوی انور شاہ مرحوم صاحب العرف الشذی نے سمجھا ہے۔ خلاصہ یہ کہ وابصہ بن معبد کی حدیث جامع ترمذی میں دو طریق سے مروی ہے۔ عبارت مذکورہ کی بے اصل ہونے کا قرینہ ہم نے یہ لکھا تھا کہ ترمذی کے تین صحیح نسخے جن میں سے دو قلمی ہیں اس سے زیادۃ سے خالی ہیں۔ مولانا کھنڈیلوی کے تعاقب سے یہ ظاہر ہوا کہ وہ اس زیادۃ کو صحیح سمجھتے ہیں اور در حقیقت ان کی ساری تقریر اور غلط فہمی کی بنیاد یہی زیادۃ ہے۔ مولوی انور شاہ مرحوم نے بھی اس مقام کی تقریر اسی عبارت کی روشنی میں کی ہے اور بلا شبہ مولانا کھنڈیلوی نے انہیں کی تقلید کی ہے گو آخر میں قصداً یا بلا قصد بسبب عدم فہم کے ان کا خلاف کر گئے۔ واللہ اعلم۔

ہم نے تعاقب کے جواب میں اس عبارت کے غلط ہونے کا دوسرا قرینہ یہ ذکر کیا تھا کہ: اصحاب کتب رجال نے عمرو بن مرہ کو زیاد بن ابی الجعد کے تلامذہ میں اور زیاد کو عمرو بن مرۃ کے شیوخ میں ذکر نہیں کیا ہے اگر کسی کو اس پر اصرار ہے کہ عمرو بن مرۃ نے یہ حدیث زیاد سے روایت کی ہے اور وہ ان کے تلمیذ ہیں تو اس پر دلیل پیش کرے۔ مولانا سامرودی بھی اس عبارت کو صحیح سمجھتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ترمذی نے حدیث عمرو بن مرۃ کو دو طریق سے بیان کیا ہے پھر ہمارے بیان کردہ قرینہ کی یوں تردید کرتے ہیں:

''عمرو بن مرۃ کے زیاد سے روایت کرنے میں تردد کیا جاتا ہے کہ عمرو کا زیاد کے تلامذہ کی فہرست میں ذکر نہیں' لیکن عدم ذکر عدم کو مستلزم نہیں۔ عمرو بن مرۃ کے صغار تابعین سے ہونے اور ان کے سالم بن ابی الجعد سے روایت کرنے میں شبہ نہیں۔ زیاد سالم کے بھائی ہیں اس لیے عمرو بن مرہ کا زیاد سے روایت کرنا مستبعد نہیں ہے''.

مولانا سامرودی سے شاید یہ امر مخفی ہے کہ عدم ذکر الشئی لایستلزم عدمہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے بعض ایسی صورتیں بھی ہیں کہ وہاں عدم ذکر شئی اس شئی کے عدم کی دلیل وقرینہ ہوتا ہے۔ مثلاً: ذکر ونقل کے دواعی ومقتضیات موجود ہوتے ہوئے ذکر نہ کرنا اور نقل سے سکوت اختیار کرنا دلیل ہے اس شے کے عدم وجود کی۔ وھذا لایخفی علی من لہ نظر فی کتب الاصول۔ تمام اصحاب کتب رجال حدیث کا زیاد بن ابی الجعد کے دو ہی تلمیذ عبید اور ہلال بن یساف کے ذکر کرنے پر اقتصار کرنا اور ''وغیرھما'' یا ''آخرون'' یا ''جماعۃ'' آخر میں نہ لکھنا صریح اور قوی قرینہ ہے اس امر کا زیاد سے کوئی تیسرا شخص روایت نہیں کرتا۔ عمرو بن مرۃ کو زیاد کا تلمیذ قرار دینے کی بنیاد اس دنیا میں صرف ترمذی کی یہ عبارت مبحوث عنہا ہے اور بس۔ مولانا سامرودی نے اس دعویٰ پر کوئی دلیل نہیں پیش کی، صرف یہ لکھا کہ عمرو بن مرۃ تابعی صغیر ہیں اور زیاد کے بھائی سالم سے روایت کرتے ہیں اس لیے ان کا زیاد سے روایت کرنا مستبعد نہیں ہے۔

عرض یہ ہے کہ یہاں صرف امکان واحتمال اور عدم استبعاد کا دعویٰ کافی نہیں ہوسکتا۔ نقل صریح اور کتب رجال سے اس کی تصدیق کی ضرورت ہے' صرف یہ کہہ دینا مخالف کے نزدیک کوئی وزن نہیں رکھتا کہ چوں کہ عمرو ایک بھائی سے روایت کرتے ہیں اس لیے بعید نہیں کہ دوسرے بھائی سے بھی روایت کرتے ہوں' ورنہ جہاں دو بھائی راوی حدیث ہوں وہاں تلمذ کے ادعا کے لیے یہ کہنا صحیح ہونا چاہیے کہ چوں کہ فلاں شخص فلاں کا تلمیذ ہے اس لیے بعید نہیں کہ وہ اس کے بھائی کا بھی تلمیذ ہو۔ لیکن جہاں تک ہمیں معلوم ہے کسی محدث نے اس طرح تلمذ اور تحمل حدیث وأخذ روایت کا اثبات نہیں کیا ہے۔ عبداللہ العمری اور ان کے بھائی عبیداللہ دونوں رواۃ حدیث میں سے ہیں۔ مولانا بتلائیں کہ ان دونوں کے درمیان کتنے تلامذہ میں اشتراک ہے؟

مولانا کھنڈیلوی اپنے مکتوب میں ہمارے پیش کردہ پہلے قرینے پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس عبارت کے تین قلمی نسخوں میں نہ ہونے سے یہ سمجھنا کہ یہ عبارت غلط ہے صحیح نہیں۔ لأن عدم الذکر لایستلزم عدم ذکرہ (؟) ونیز ترمذی کے نسخے متعدد ہیں اگر کسی نسخے میں زیادتی اس سند کی نہیں ہوئی تو یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ اس کی کوئی اصل نہیں اور یہ زیادۃ خطا ہے۔ والمثبت مقدم علی النافی۔

عرض یہ کہ نسخوں کے اختلاف کے موقع پر ہر زیادۃ کے متعلق ہم نے یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں بیان کیا ہے کہ جو عبارت ان تین نسخوں میں نہ ہوگی وہ خطا اور بے اصل ہوگی ولایدعی ذلک إلا مجنون، زیادات مختلف قسم کی ہوتی ہیں اس لیے ان کے احکام بھی مختلف ہوتے ہیں۔ یہاں ایک خاص زیادۃ کے بارے میں بحث ہورہی ہے' یعنی: ایسی زیادۃ کے متعلق جس کے بے اصل ہونے پر کئی قرینے موجود ہیں' اس لیے ہمارے نزدیک اس کا غلط ہونا متعین ہے والمثبت إنما یقدم علی النافی' إذا کان فی قوۃ النافی وفی مرتبتہ أو أقویٰ منہ، لا إذا کان دونہ' والنسخ المطبوعۃ من طبعات الھند ومصر' لاتساوی النسخ الخطیۃ المصححۃ التی ذکرھا الشیخ أحمدمحمد شاکر فی تعلیقہ علی الترمذی، وکذا یقدم المثبت، إذا لم تقم قرینۃ تقتضی تقدیم النافی وترجیحہ' وھاھنا قد وجدت قرائن تقتضی کون الزیادۃ المذکورۃ خطأ، فتقدم ھاھنا النسخ الثلاثۃ المصححۃ علی النسخ المطبوعۃ.

آج ہم اس عبارت کے خطا ہونے پر اور عمرو بن مرۃ کے زیاد سے حدیث نہ روایت کرنے پر تیسری دلیل پیش کر رہے ہیں۔ امید ہے دونوں مولانا غور فرمائیں گے۔

تتبع کے بعد کتب حدیث کی سولہ قسمیں نکلتی ہیں ان میں سے ایک قسم ''اطراف'' بھی ہے اس کا معنی اور مفہوم اہل علم سے مخفی نہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ ''اطراف'' میں ہر ہر حدیث کے اس قدر ٹکڑے کو ذکر کرتے ہیں جو اس کے باقی حصے پر دلالت کرے اور ان کی تمام سندوں کو استیعاباً یا مخصوص کتابوں کے ساتھ مقید و مخصوص کر کے جمع کر دیتے ہیں۔ ہمارے سامنے اس وقت حافظ جمال الدین المزی کی ''اطراف'' ہے۔ انہوں نے مسند وابصۃ میں حضرت وابصۃ کی اس حدیث کے ترمذی سے دو ہی طریق نقل کیے ہیں:

(۱) محمدبن بشار عن غندر عن شعبة عن عمروبن مرة عن هلال بن يساف عن عمروبن راشد عن وابصة.

(۲) هناد عن أبي الأحوص عن حصين عن هلال بن يساف عن زياد عن وابصة.

معلوم ہوا کہ مزی کے سامنے جامع ترمذی کا جو معتمد نسخہ تھا اس میں اس حدیث کی صرف دو ہی سندیں مذکور تھیں۔ تیسری کوئی سند مذکور نہیں، یعنی: عبارت مجوث عنہا جس سے ایک تیسری سند ''عمروبن مرة عن زياد عن وابصة'' کا ثبوت ہوتا ہے موجود نہیں تھی۔ اگر جامع ترمذی میں یہ حدیث اس تیسری سند سے مروی ہوتی تو حافظ مزی اس کو ضرور نقل کرتے، اور اگر بالفرض مزی سے یہاں تسامح ہوگیا ہے تو حافظ ابن حجر اپنی ''نکت'' میں اس پر ضرور تنبیہ فرماتے۔ لیکن حافظ نے اس مقام کو ''نکت'' میں چھوا تک نہیں۔ معلوم ہوا کہ حافظ کے نزدیک بھی ترمذی میں یہ حدیث کل دو ہی سندوں سے مروی ہے۔ اسی سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عمرو بن مرۃ کا زیاد بن ابی الجعد سے حدیث روایت کرنا ثابت نہیں اور جو شخص اس کا دعویٰ کرتا ہے بے بنیاد دعویٰ کرتا ہے۔ حافظ مزی کی ''اطراف'' کی اصل عبارت درج ذیل ہے:

''دت ق''

حديث أن رسول الله صلي الله عليه وسلم رأى رجلا' يصلي خلف الصف وحده، فامر أن يعيد، (في الصلوة عن سليمان بن حرب وحفص بن عمر كلاهما عن شعبة عن عمروبن مرة عن هلال بن يساف عن عمروبن راشد عن وابصة به، ت: فيه عن محمد بن بشار عن غندر عن شعبة به، وعن هناد عن أبي الأحوص عن حصين عن هلال بن يساف ، قال: أخذ زياد بن أبي الجعد بيدي ونحن بالرقة' فقام بي على شيخ يقال له وابصة، فقال زياد: حدثني هذا الشيخ والشيخ يسمع، أن رجلا صلى فذكرمعناه، وقال حسن' وقد روى غيرواحد حديث حصين عن هلال ،مثل رواية ابي الاحوص عن زياد، واختلف أهل العلم في هذا، فقال بعضهم: حديث عمروبن مرة أصح، وقال بعضهم: حديث حصين أصح، وهو عندي أصح من حديث عمرو،(۱) قد روى من غيروجه حديث هلال عن زياد عن وابصة، ق: فيه عن ابي بكر بن ابي شيبة عن عبدالله

(۱) ههنا بياض والظاهر أنه سقط ههنا لفظ: لأنه.

بن ادریس عن حصین عن هلال بن یساف، وقال: أخذ بیدی زیاد فذکره، ولیس فیه أخبرنی هذا الشیخ کان هلالا رواه عن وابصة نفسه (تحفة الاشراف بمعرفة ألاطراف للمزی).

(کتب خانہ خدابخش خان بانکی پور، پٹنہ)

اس عبارت میں ''قد روی من غیر وجه حدیث هلال عن زیاد ''الخ ہے اور زیلعی میں ''روی من غیر وجه عن هلال عن وابصة ''الخ ہے۔اور ترمذی کے موجودہ نسخوں میں ''قد روی من غیر حدیث هلال عن زیاد'' الخ ہے ولا تخالف بینهما وهذا لایخفی علی من رزقه الله فهما صحیحا.

(مصباح بستی ج:۲،ش:۱۲ذی القعدة/۲/۱۳۷۲ھ)

☆نمازی کے آگے سے گزرنا عرضا یعنی: دائیں سے بائیں یا بائیں سے دائیں جانا منع ہے۔اس کے دائیں بائیں پہلو سے جا کر اس کے آگے کھڑا ہو جانا یا وہاں جا کر بیٹھ جانا یا اس کے آگے بیٹھا ہوا ہو تو ہاں سے اٹھ کر اور آگے چلا جانا یا وہاں سے اٹھ کر اس کے دائیں یا بائیں پہلو آ جانا اس کی ممانعت صراحۃ کسی حدیث میں نہیں ہے،لیکن اس میں ہے کہ ایسا کرنے سے بھی پرہیز کیا جائے۔

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر)

س : حضرت مولانا مبارکپوری (۱) ''باب ماجاء ان بین المشرق والمغرب قبلة'' میں جو قول ابن المبارک کا ہے اس پر کچھ نہیں لکھتے حالاں کہ یہ مقام حل طلب تھا۔''وقال ابن المبارک: مابین المشرق والمغرب قبلة ،هذا لأهل المشرق، واختار عبدالله بن المبارک التیاسر لأهل مرو'' اہل مشرق سے کون مراد ہیں؟اور مشرقی جانب مکہ کی مراد ہے یا مدینہ کی؟اگر مدینہ کی مراد ہے تو اس سے مراد اہل عراق ہیں۔وہ مدینہ سے مشرقی جانب میں ہیں۔اور اگر مرو جانب مشرق ہے تو پھر تیاسر یعنی: شمال کی جانب کس کے لحاظ سے ہے مدینہ سے یا مکہ سے؟مولانا مرحوم نے اس پر کچھ تسلی بخش نہیں لکھا اور جو لکھا ہے وہ ایک اس مقام سے اجنبی ہے اور پھر شرق بھی دو جہت رکھتا ہے: شرق شتائی و شرق صیفی۔اہل مرو کا قبلہ شرق شتائی میں ہے یا شرق صیفی میں؟مدینہ سے کس جہت میں ہے؟اہل مدینہ کا قبلہ تو جنوب میں ہے اور مدینہ مکہ سے جہت شمال میں ہے اگر اہل مرو جہت شمال میں مکہ سے ہیں تو پھر ان کا قبلہ جہت شرق میں کیوں ہے؟میرے نزدیک اہل مرو ایک گوشہ میں مشرقی جانب سے متصل رہتے ہیں اس لیے ان کا قبلہ ترچھا مابین مشرق و جنوب مدینہ سے شمال رویہ واقع ہے؟آپ اپنی تحقیق سے مطلع فرمائیں۔عبدالجبار از جے پور

ج : إعلم أنه لیس المراد بالمشرق فی قول عبدالله بن المبارک المروزی، مابین المشرق والمغرب قبلة، هذا لأهل المشرق ، او فی قول ابن عمر رضی الله عنه ''إذا جعلت المغرب عن یمینک ، والمشرق عن یسارک فما بینهما قبلة لأهل المشرق'' أخرجه ابن ابی شیبة، مشرق العالم کله أو مشرق

(۱)سنن الترمذی ۲/۱۷۵، تحفة الاحوذی ۱/۲۸۰.

الأرض كلها' فإن قبلة من كان بالمشرق إلى أقصى الأرض المعمورة إنما هى بالمغرب ، لا ما بين المشرق والمغرب، فإن مكة بينه وبين المغرب كما لايخفى، بل المراد بالمشرق على ماقال العلامة الشوكانى: "هى بلاد مخصوصة يطلق عليها اسم المشرق كالعراق مثلاً، فإن قبلتهم أيضا بين المشرق والمغرب، وقد ورد مقيدا بذلك فى بعض طرق حديث ابى هريرة، مابين المشرق والمغرب قبلة لأهل العراق، رواه البيهقى فى الخلافيات(۱) انتهى، وسنوضح لك بما ينكشف الغطاء عن قولهما، ويتضح لك المراد فانتظر، قلت: وقد ورد إطلاق المشرق على العراق وماجاوره من البلاد، فى حديث ابى هريرة مرفوعا: رأس الكفر نحوا لمشرق " وفى رواية: "قبل المشرق" الحديث أخرجه مسلم (۲) وغيره.

فإن المراد بالشرق فى هذا الحديث على ماصرح به غيرواحد من الشراح، هو العراق وما قاربه من المدن، وهذا أيضا يؤيد ما قاله الشوكانى قلت: ومما يؤيد ذلك أيضا بتويب الإمام البخارى فى صحيحه (۳) على حديث أبى أيوب المشهور بلفظ: باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام ، والمشرق ليس فى المشرق ولا فى المغرب قبلة" فإن المراد بالمشرق فى قول البخارى أهل الشام' والمشرق ليس مشرق العالم كله أو مشرق الأرض كلها' فإن قبلة من فى المشرق إلى أقصى الأرض المعمورة هى فى المغرب، فلو حمل لفظ المشرق المذكور على العموم ، لم يصح قول البخارى، ليس فى المشرق والمغرب قبلة، وللزم أن لا تصح صلاة أهل الهند ومن فى سمتهم، فانهم فى المشرق ، وهم يصلون الى المغرب، مع أنه ليس لأهل المشرق (أى مشرق الأرض كلها على ماقال ابن بطال)(۴) قبلة فى المغرب، وهذا كما ترى فالمراد بهم عندى من هم فى المشرق الشمالى من المدينة فى داخل جزيرة العرب، مثل العراق ونجد وغيرهما او فى خارجها' لكن ممن يجاور عراق العرب لا من بعدمنهم، دون مشرق العالم او مشرق الأرض كلها على ماوهم ابن بطال، فقبلة أهل المشرق أى العراق وما جاوره من البلاد ليس فى المغرب ، بل مابين المغرب (اى مغرب الصيف) والمشرق (أى مشرق الصيف) فيجوز لهم استعمال حديث "شرقوا أو غربوا"(۵) فإنهم إذا غربوا لم يستقبلوا القبلة، وأما من بعد من جزيرة العرب، مثل أهل الهند ومن فى سمتهم من أهل المشرق إلى أقصى الأرض' فلا يجوز لهم إستعمال هذا الحديث' لأنهم إذا غربوا استقبلوا القبلة فتأمل بالتأمل الصادق.

قال المظهر فى شرح قول ابن المبارك المذكور: "المراد بأهل المشرق، أهل الكوفة وبغداد وخوزستان وفارس والعراق وخراسان وما يتعلق بهذه البلاد" كذا فى المرقاة .

---

(۱) نيل الاوطار ۱۸۱/۲ (۲)(۸۶) ۷۲/۱ (۳) مسلم ۱۰۳/۱ (٤) فتح البارى ٤٩٨/۱ ،عمدة القارى ۱۲۸/٤ (٥) بخارى ۱۰۳/۱.

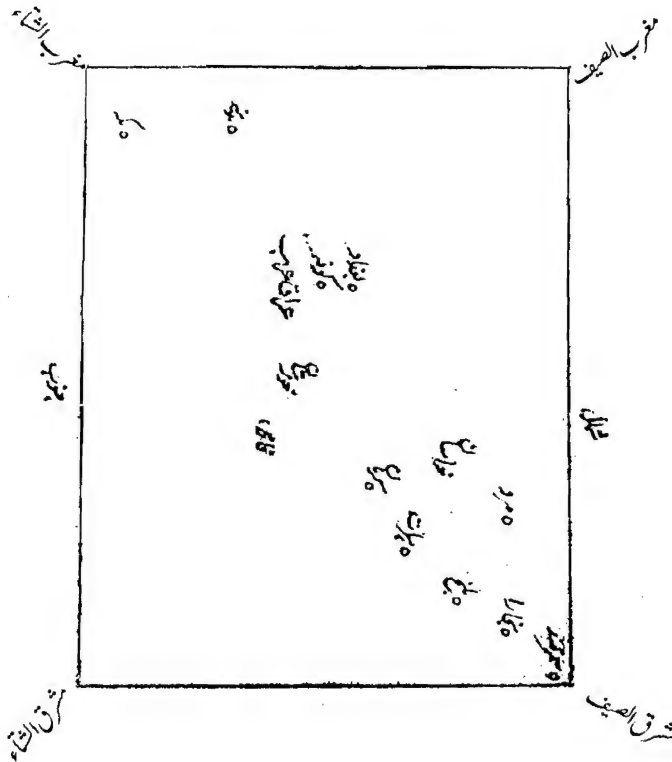
قلت: لاشک عندی أن ابن المبارک وابن عمر لم یردا فی قولهما بأهل المشرق' جمیع من فی مشرق الأرض کلها بل أرادا بهم الذین هم فی الشرق الشمالي من المدینة' أعنی بهم أهل العراق وفارس وخراسان وهرات وسمرقند وبخاری وبلخ ومرو وغیرهم ممن جاورهم' ومن المعلوم الذی لایشک فیه أحد ممن له الخبرة' أن قبلهتم مابین مغرب الصیف ومشرق الشتاء' لأن بلادهم سیما سمرقند وبخاری وبلخ ومرو واقعة فی مشرق الصیف والشرق الشمالي من المدینة، کما یظهر لک من الخریطة التی اخذناها من "نقشۃ ایشیا" لصاحبها "ای تائیدمین صاحب" ایف، آر جی ، ایس ، ومن "نقشه مقامات مقدسه وعالم اسلام" للشیخ عبدالرحمن بن ابراهیم (کورلا بمبائی) فتأمل فی هذه الخریطة التی أخذناها حق التامل.

"وقال المظهر فی شرح قول ابن المبارک وابن عمر :من جعل من أهل المشرق أول المغارب، وهو مغرب الصیف عن یمینه، وآخر المشارق، وهو مشرق الشتاء عن یساره کان مستقبلا للقبلة" انتهی، وقد تقدم کلامه فی تعیین المراد بأهل المشرق، فلوحمل المشرق والمغرب فی قولهما علی العموم، ولم یخص بآخر المشارق أی مشرق الشتاء' وآخر المغارب أی مغرب الصیف، وأرید بأهل المشرق جمیع من فی الشرق إلی أقصی الأرض المعمورة' ولم یقید بالبلاد المخصوصة التی قیدنا بها، لایکون لقولهما معنی صحیح بل لا یستقیم أبداً فتأمل.

وأما معنی قول ابن المبارک المروزی، أنه اختار التیاسر (أی الإنحراف إلی الیسار) لأهل مرو، فیتضح لک کل الإتضاح وینکشف عنه الغطاء حق الانکشاف ،إذا تأملت فی الخریطة' فإن قبلة اهل سمرقند' وبخاری وبلخ مابین مغرب الصیف ومشرق الشتاء' فی وسطه' وأما أهل مرو الذین هم فی غرب بلخ وبخاری وسمرقند فقبلتهم لیست فی وسط مابین مغرب الصیف ومشرق الشتاء، بل هی إلی الطرف الشرقی أمیل' فینبغی لهم أن ینحرفوا إلی الیسار یسیرا، کما أن أهل الهندومن لهم فی سمتهم قبلتهم فی المغرب مابین الشمال والجنوب ، لکن لیست فی وسط، بل إلی الطرف الجنوبی أمیل، ولذلک ینحرفون إلی جانب الیسار قلیلا، هکذا أهل مرو قبلتهم مابین آخر المشارق وآخر المغارب لکهنا إلی الطرف الشرقی أمیل، فینبغی لهم التیاسر أی الإنحراف إلی جانب الیسار قلیلا، أعنی به المیل إلی الیسار بحسب المدینة میلا یسیرا.

هذا ما تیسرلی وأمکننی فی توضیح کلام ابن المبارک وابن عمر رضی الله عنهما والله اعلم بمراد کلامهما، ولم اسمع من الشیخ رحمه الله تعالیٰ حرفا ولا حرفین، فیما یتعلق بهذا المقام الذی استصعب علیکم غیر مارأیت فی الشرح ، وکلنا فیه سواء ولم یتیسرلی المراجعة معه فی هذا الموضع و أری ان الشیخ قد ادی حق شرح کلام ابن المبارک الاول، ای مابین المشرق والمغرب قبلة، هذالأهل المشرق' فقد ذکر

في شرحه لكلامه هذا' قول العلامة الشوكاني والطيبي والمظهر، وأرى أن من تأمل في أقوال هولاء الفحول من الشراح حق التأمل' لايبقى له شبهة وإشكال' وأما قول الترمذی أن عبدالله بن المبارک إختار التياسر لأهل مرو فلا شک أن الشيخ لم يفسره ولم يوضحه، ولم يظهرلي وجه ذلک، ولعله كان ظاهرا عنده غيرمحتاج إلى الإيضاح والشرح، وإن استصعب على غيره، هذا هو الظن به، وكيف ما كان الأمر فهو ليس مما يؤخذبه ،فقد فعل مثل ذلک كثير من فحول شراح الحديث مثل حافظ الدنيا شيخ الاسلام ابن حجر والبدرالعينی والكرمانی فی شروحهم لصحيح البخاری' والنووی فی شرح صحيح مسلم' وابن العربی فی شرح جامع الترمذی وغيرهم، فی مواضع غيرقليلة من هذه الكتب ، فان هولاء الذين تكفلوا لشرح الكتب المذكورة وإيضاحها وحل مشكلاتها ، قد تركوا عدة مواضع مستصعبة ومقامات مشكلة لاتخفى على أمثالكم.

ثم إني اتاسف كل الأسف على أني لم أفهم مراد كم' بما حررتم للسؤال' عن كلام ابن المبارک حق الفهم 'مع أنی كررت النظر فيه لإدراک مغزی كلامكم' وقد ميزت بالخط عبارات سوالكم التی لم أتحصل على شئی من مغزاها مع إمعان النظر فيها، وصورة الخريطة هكذا:

(محدث دہلی ج:۲ش:۶ شوال ۱۳۶۶ھ/ستمبر ۱۹۴۷ء)

س : محشی مشکوٰۃ نے ذیل کی حدیث ''مرقاۃ'' سے نقل کی ہے ''عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال: إذا صلیت فی أھلک، ثم أدرکت فصلھا، إلا الفجر والمغرب، اخرجه الدار قطنی'' مگر یہ مرفوع حدیث مجھے دار قطنی میں نہیں ملی حالانکہ اس حدیث کو صاحب ''بذل المجہود'' اور محشی نسائی وترمذی وغیرہ سب ہی نقل کرتے ہیں۔ آپ کی نظر سے یہ روایت دارقطنی وغیرہ میں گزری ہو تو مطلع کیجئے۔ میرے نزدیک یہ حوالہ غلط معلوم ہوتا ہے۔

(عبدالخالق جے پوری)

ج : یہ مرفوع حدیث مجھے بھی ''سنن دارقطنی'' میں نہیں ملی اور نہ ہی کسی دوسری کتاب میں میری نظر سے گزری ہے۔ نہ معلوم ملا علی قاری نے یہ حدیث دارقطنی کی کس کتاب سے لی ہے۔؟

ظاہر یہ ہے کہ ان سے تسامح ہوگیا ہے۔ صحیح یہ ہے کہ یہ عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اور اثر ہے جس کو عبدالرزاق نے ''مصنف(۱)'' میں بالفاظ ذیل روایت کیا ہے:'' قال ابن عمر: إن کنت قد صلیت فی أھلک، ثم ادرکت الصلوٰۃ فی المسجد مع الإمام فصل معه غیر الصبح والمغرب، فإنھما لا یصلیان مرتین'' (التعلیق المجد ص:۱۰۵ کنز العمال: ۴/۲۶۶) اور امام مالک نے اس کو مختصراً بایں الفاظ روایت کیا ہے: ''عن نافع أن عبداللہ بن عمر کان یقول: من صلی المغرب أو الصبح ثم أدرکھما مع الإمام فلایعدلھما.'' (موطا امام مالک (۲۹۷) ص: ۹۶).

ملا علی قاری نے دارقطنی کے حوالہ سے مرفوع حدیث نقل کرنے کے بعد یہ لکھا ہے : ''قال عبدالحق: تفرد برفعه سھل بن صالح الأنطاکی، وکان ثقة، وإذا کان کذلک فلایضر وقف من وقفه، لأن زیادة الثقة مقبولة'' (مرقاۃ ۲/۱۰۹).

قلت: الحکم بقبول زیادة الثقة مطلقا، غلط جدا، فإن الصحیح فیھا التفصیل، وھو أنھا تقبل فی موضع دون موضع، فتقبل إذا کان الراوی الذی رواھا ثقة حافظا ثبتا، والذی لم یذکرھا مثله أو دونه فی الثقة' بشرط أن لایکون حکم بکونھا وھما، الأئمة الماھرون بفن علل الحدیث' . وتقبل فی موضع آخر لقرائن تخصصھا، قال الزیلعی : ''ومن حکم فی ذلک حکما عاما فقد غلط، بل کل زیادة لھا حکم یخصصھا، ففی موضع یجزم بصحتھا' وفی موضع یغلب علی الظن صحتھا' و فی موضع یجزم بخطأ الزیادة ، فإن الثقة قد یغلط' وفی موضع یغلب علی الظن خطأھا' وفی موضع یتوقف فی الزیادة'' إنتھی مختصرا (نصب الرایة، ۱/۲۳۶-۲۳۷).

والظاھر أن زیادة الرفع ھھنا من خطأ سھل بن صالح ، فإنه وإن کان صدوقا، کما قال الحافظ فی التقریب ص: ۱۳۹ لکنه دون من وقفه فی الثقة بمراتب، ومع ذلک ربما اخطأ، کما نص علیه ابن حبان فی کتاب الثقات

---

(۱) مصنف عبدالرزاق (۳۹۳۹) ۲/۴۲۲ بلفظ: إن کنت قد صلیت فی أھلك، ثم أدرکت الصلاة فی المسجد مع الامام، فصل معه ،غیر صلاة الصبح وصلاة المغرب، التی یقال لھا صلاة العشاء فإنھا لا تصلیان مرتین.

(تهذيب التهذيب ۴/۳۵۳) فالغالب على الظن بل المجزوم، وهو كون زيادة الرفع ههنا غلطاً' أخطأ سهل في رفعه، ولذلك لم يذكر النيموى هذه الرواية المرفوعة في آثار السنن' بل اكتفى بذكر أثر ابن عمر الموقوف عن موطا الإمام مالك.

(مصباح بستی شوال وذی القعدہ ۱۳۷۱ھ)

س : بخاری (۱) اور مسلم (۲) کی وہ حدیث جو کہ سجدہ سہو کے بارے میں ذوالیدین سے متعلق ہے جس میں وارد ہے کہ آنحضورﷺ نے تیسرے پہر کی نماز ظہر یا عصر کی' صرف دو رکعت پڑھا کر سلام پھیر دیا' پھر دوبارہ ذوالیدین کے بتانے سے دو رکعت اور پڑھا کر سجدہ سہو کیا۔ کیا یہ حدیث منسوخ ہے؟ اگر منسوخ ہے تو اس کی ناسخ کونسی حدیث ہے؟ اور کس کتاب کی ہے؟ اور اب ہم اس حدیث پر اگر ایسا موقع پڑے تو عمل کر سکتے ہیں یا کہ نہیں؟

ج : یہ حدیث منسوخ نہیں ہے۔ ایسا موقع آ جائے تو بلا تردد اس پر عمل کیا جا سکتا ہے۔ صرف حنفیہ اس کو منسوخ کہتے ہیں اور یہ تو ان کی عادت ہے کہ اکثر اپنے مذہب کے خلاف صحیح حدیثوں کو بلا دلیل منسوخ کہہ دیا کرتے ہیں۔ تفصیل کا یہ موقعہ نہیں ہے۔ حدیث مذکور سے متعلق مفصل اور مبسوط بحث ''تحفۃ الأحوذی'' اور ''ابکار المنن'' میں ملاحظہ کیجئے۔

(محدث دہلی ج:۲ ش:۱۰ صفر ۱۳۶۶ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)

س : اگر امام بھول کر عصر کی نماز میں دوسری یا تیسری یا پہلی رکعت میں دوسرے سجدہ کے متصل تیسرا سجدہ کر لے تو نماز صحیح ہوگی یا باطل اور فاسد؟ اگر صحیح ہوگی تو سجدہ سہو واجب یا مستحب ہوگا یا نہیں؟

ج : صورت مسئولہ میں سہواً ایک سجدہ کر دینے سے نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ صحیح اور درست ہوگی لیکن سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

قال ابن قدامة في المغني ۲/۲۲۶، ''فزيادات الأفعال قسمان: أحدهما من جنس الصلوٰة، مثل أن يقوم في موضع جلوس، أو يجلس في موضع قيام، أو يزيد ركعة أو ركنا، فهذا تبطل الصلوٰة بعمده، ويسجد لسهوه قليلا كان او كثيرا. لقول النبي صلى الله عليه وسلم: إذا زاد الرجل او نقص فليسجد سجدتين رواه مسلم''، انتهى بقدر الضرورة.

وقال في الشرح الكبير المسمىٰ بالشافي شرح المقنع ۱/۶۶۸: ''مسئلة: (فمن زاد فعلا من جنس الصلوة قياما أو قعودا أو ركوعا أو سجودا عمدا بطلت الصلوٰة' وإن كان سهوا سجدله) الزيادة في الصلوة تنقسم إلى قسمين: زيادة أقوال، وزيادة افعال' وزيادة الأفعال تتنوع نوعين: أحدهما زيادة من جنس الصلوة'

(۱) كتاب السهو باب إذا سلم في ركعتين او في ثلاث ۲/۶۵ (۲) كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له (۵۷۳) ۱/۴۰۴.

مثل أن يقوم في موضع جلوس أو يجلس في موضع قيام، أو يزيد ركعة أو ركنا، فإن فعله عمداً بطلت صلوته إجماعا، وان كان سهوا سجدله، قليلاً كان او كثيراً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :إذا زاد الرجل أو نقص، فليسجد سجدتين. رواه مسلم "انتهى.

(مصباح بستی)

س : پیش امام دوسری رکعت کے بعد بیٹھنا بھول گیا تو تیسری رکعت پڑھ کر تشہد کے لیے بیٹھے یا نہیں؟ یا چوتھی رکعت پوری کر کے تشہد پڑھے اور سجدہ سہو کا کر کے سلام پھیرے؟ مقتدی نے تیسری رکعت میں لقمہ دیا تب بھی امام نہیں بیٹھا اور چوتھی رکعت ختم کر کے سلام کے بعد کہا کہ تیسری رکعت میں بیٹھنا کچھ ضروری نہیں ہے۔

ج : امام جب چار رکعت والی نماز میں دوسری رکعت کے بعد بیٹھنا بھول جائے تو تیسری رکعت کے بعد نہ بیٹھے کیوں کہ یہ قعدہ کا محل نہیں ہے۔ چوتھی رکعت پوری کر کے تشہد اور درود و دعا پڑھ کر دو سجدہ سہو کر کے سلام پھیر دے۔ مقتدیوں کا تیسری رکعت میں امام کو قعدہ کرنے کے لیے لقمہ دینا درست نہیں ہے۔ قعدہ اولیٰ واجب ہے۔ بھول جانے کی صورت میں سجدہ سہو سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔ آنحضرت ﷺ ظہر کی نماز میں قعدہ اولیٰ بھول گئے، تو تیسری رکعت کے بعد قعدہ نہیں کیا، بلکہ چوتھی رکعت پوری کر کے دو سجدہ سہو ادا فرما کر سلام کیا۔ (بخاری و مسلم وغیرہ) (۱)

(محدث دہلی ج:۸ ش:۳ جمادی الاول ۱۳۵۹ھ/ جولائی ۱۹۴۰ء)

س : نماز وغیرہ کی دعائیں بلند آواز سے پڑھنا اچھا ہے یا آہستہ؟

ج : نماز کے اندر رکوع سجدہ اور بین السجدتین، قعدہ کی دعائیں اور تکبیر تحریمہ کے بعد کی دعائیں استفتاح آہستہ پڑھنی چاہیے۔ نماز سے باہر اونچی آواز سے دعا پڑھنی جائز ہے۔ لیکن حد سے زیادہ بلند آواز نہ ہو۔

(ترجمان دہلی فروری ۱۹۵۷ء)

س : نماز میں بعض قرآنی آیات کا جواب بلند آواز سے دینا کیا سنت سے ثابت ہے؟

ج : نماز باجماعت میں امام کے طالب جواب آیات قرآت کرنے پر مقتدی کے پکار کر، یا آہستہ سے جواب دینے کی کسی روایت میں تصریح نہیں آئی ہے، لیکن بعض روایات کے عموم و اطلاق سے سننے والوں کو خواہ نماز میں سنیں یا نماز سے باہر پکار کر جواب دینے کا ثبوت ملتا ہے۔ اللہ اعلم۔

(دستخط)

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۱۳۸۶/۹/۲۰ھ

(محدث بنارس اگست ۱۹۹۷ء)

---

(۱) بخاری کتاب السهو باب ماجاء في السهو إذا قام من الفريضة ۶۵/۲، مسلم كتاب المساجد و مواضع الصلاة باب السهو في الصلاة والسجود له (۵۷۰) ۳۹۹/۱.

س : ہمارے یہاں کشمیر کی بعض مساجد اہل حدیث میں نماز فرض کی ادائیگی کے بعد، بعد سلام امام ہاتھ اٹھا کر مقتدیوں کی طرف رخ پھیر کر، زور زور سے دعا مانگتا ہے اور مقتدی زور زور سے آمین آمین کہتے ہیں۔ اور بعض مساجد میں یہ طریقہ نہیں ہے بلکہ امام اور مقتدی انفرادی صورت میں خاموشی سے دعا مانگتے ہیں۔ البتہ کلمات مسنونہ وماثورہ کا پڑھنا اور نفس دعا سے بفضلہ تعالیٰ کسی کو انکار نہیں ہے۔

چند سال پہلے ایسا ہوا کہ میں نے مسجد اہل حدیث مالنہ سری نگر میں اجتماعی صورت میں دعا مانگنا ترک کیا، کیوں کہ ''صحیحین'' کے علاوہ ''نسائی''، ''الروضۃ الندیہ''، ''سبل السلام''، ''نیل الاوطار''، ''فتح الباری''، ''مجمع الزوائد'' اور آپ کی تصنیف.. ''مرعاۃ المفاتیح'' میں ایسی کوئی حدیث نظر سے نہیں گزری، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ مکتوبات سے سلام پھیرنے پر امام بلند آواز سے دعا مانگے اور مقتدی زور زور سے آمین کہتے جائیں۔ بلکہ ائمۃ الہدی نے اس طریقہ سے اختلاف کیا ہے چنانچہ مجد الدین فیروز آبادی صاحب القاموس 'سفر السعادۃ' میں لکھتے ہیں کہ: ''وہ دعا کہ جو بعد سلام کے کرتے ہیں یہ عادت پیغمبر کی نہ تھی اور یہ حدیث سے ثابت نہیں ہوتا اور بدعت حسنہ ہے۔''

(سفر السعادۃ اردو مطبوعہ لاہور)

اور سبل السلام مطبوعہ مطبعۃ الاستقامۃ بالقاہرہ ۱۳۵۷ھ (۱/ ۳۰۷ پر): '' ودعاء الإمام مستقبل القبلة، مستدبرا للمأمومين، لم يأت به سنة'' . اسی کتاب کی جلد چہارم باب الذکر والدعاء ص: ۳۲۵ پر ہے: ''واما هذه التى يفعلها الناس فى الدعاء بعد السلام من الصلاة ، بأن يبقى الإمام مستقبل القبلة والمؤتمون خلفه يدعو ويدعون ،فقال ابن القيم: لم يكن من ذلك هدى النبى صلى الله عليه وسلم، ولا روى عنه فى حديث صحيح ولا حسن ''

اسی طرح اخبار ترجمان دہلی جلد: ۱۱ شمارہ: ۲۲ ص: ۴ پر بحوالہ ''فتاویٰ'' علامہ ابن تیمیہ برد اللہ مضجعہ جلد دوم ص: ۱۸۰ ایک فتویٰ چھپا ہے جس میں علامہ موصوف کے الفاظ یوں ہیں: ''الحمد لله لم يكن النبى صلى الله عليه وسلم يدعو هو والمأمون عقيب الصلوٰة الخمس، كما يفعله بعض الناس عقيب الفجر والعصر، ولا نقل ذلك عن أحد، ولا أستحب ذلك أحد من الائمة'' (۱) الخ اس لیے آپ کی خدمت میں چند گزارشات ارسال ہیں، امید ہے کہ تسلی بخش جواب سے مشکور فرمائیں گے؟۔ والله الموفق والمعين.

اولا: مکتوبات یعنی: فرض نمازوں سے سلام پھیر کر امام مقتدیوں کی طرف مڑے (جب کہ سنت سے ثابت ہے) اور زور زور سے (یعنی بالجہر) ہاتھ اٹھا کر دعا مانگے اور مقتدی بھی آمین آمین کہتے جائیں، تو کیا یہ صورت اَقرب اِلی السنہ ہے یا اَبعد؟۔ اور اگر امام سلام پھیر کر اجتماعی صورت میں نہیں بلکہ انفرادی صورت میں کلمات ماثورہ پڑھ کر دعا مانگے، اور ماموین بھی اپنی اپنی خواہشات اور حاجات کے مطابق ہاتھ اٹھا کر یا بلا اٹھائے بارہ گاہ صمدیت میں دست بدعا ہوں، تو اس صورت میں امام اور ماموین گناہگار تو نہ ہوں گے؟۔

ثانیا: فتاویٰ ثنائیہ جلد اول ص: ۳۲۸ پر مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسری رحمہ اللہ تعالیٰ نے بعد نماز مکتوبہ امام کا دعا مانگنا اور مقتدی

(۱) مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمد بن تیمیة ۲۲/ ۵۱۲.

کا اس میں آمین کہہ کر شرکت کو جائز قرار دیا ہے۔ اور اس جواز کے لیے ابن کثیر میں مرقوم روایت کو بطور سند پیش کیا ہے، لیکن اس روایت کو بغور پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ نے آمین نہیں کہی ہے۔ پوری حدیث تفسیر ابن کثیر طبع مصر (عیسیٰ البابی الحلبی وشرکاوہ) جلد اول کے ص: ۵۴۲ پر سورہ نساء کی آیات ۹۷ تا ۱۰۰ کی تفسیر میں روایت بخاری کے بعد یوں ہے: ''وقال ابن أبی حاتم حدثنا أبی حدثنا أبو معمر المقری حدثنی عبدالوارث حدثنا علی بن زید عن سعید بن المسیب عن أبی ہریرة: أن رسول الله صلی الله علیه وسلم رفع یده بعد ماسلم' وهو مستقبل القبلة، فقال: اللهم خلص الولید بن الولید وعیاش بن ابی ربیعة وسلمة بن هشام وضعفة المسلمین الذین لایستطیعون حیلة ولا یهتدون سبیلا من أیدی الکفار''

اس کے بعد مزید ایک روایت یوں درج ہے: ''وقال ابن جریر حدثنا المثنی حدثنا حجاج حدثنا حماد عن علی بن زید عن عبدالله أو ابراهیم بن عبدالله القرشی عن أبی ہریرة: أن رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یدعو فی دبر صلو ة الظهر، اللهم خلص الولید وسلمة بن هشام وعیاش بن أبی ربیعة وضعفة المسلمین من أیدی المشرکین، الذین لایستطیعون حیلة ولا یهتدون سبیلا.''

اسماء الرجال کی کتابیں نہ ہونے کی بناء پر ہم میں اتنی علمی صلاحیت نہیں کہ روایت ابن ابی حاتم اور روایت ابن جریر الطبری کی سند پر کچھ کلام و بحث یعنی: جرح و تعدیل سے کام لیں، اس لیے آپ کی طرف رجوع کی ضرورت لاحق ہوئی، البتہ اتنا ضرور عرض کریں گے کہ اگر یہاں مولانا ثناء اللہ صاحب مرحوم کی طرح تعمیم بعد تخصیص سے کام لیں یا اجتہادی کارنامہ انجام دیں تو فرمان مصطفوی علی صاحبه الصلاة والتسلیم: ''العلم ثلاثة آیة محکمة أو سنة قائمة أو فریضة عادلة'' پر بظاہر عمل نہیں ہوگا۔ اگرچہ اہل حدیث کا منصب یہی ہے کہ سنت ثابتہ کی تلاش کرے۔ ہماری نظر سے یہ حدیث نیل الاوطار اور اعلام الموقعین اور مرعاۃ میں بھی گزری ہے۔ بعض روایت میں لفظ ''سنة قائمة'' کے بدلے ''سنة ثابتة'' نظر سے گزرا ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے ایک شخص کو چھینک کے موقعہ پر ''الحمد لله والسلام علی رسول الله'' پڑھنے پر فرمایا کہ ''أنا أقول الحمد لله والسلام علی رسول الله، ولیس هکذا علمنا رسول الله صلی الله علیه وسلم'' اور روایت بخاری میں حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کو ''ورسولک الذی أرسلت'' آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہی کہو جو کچھ ہم نے کہا ہے۔ یعنی: ''ونبیک الذی أرسلت'' بظاہر یہ دونوں روایتیں اور واقعے مولانا امرتسری صاحب کے فتویٰ سے مطابقت نہیں رکھتے۔ مرعاۃ جلد سوم ص: ۲۷۹ کی عبارت ''کان یدعو کثیرا' کما فی الصلوٰة والطواف وغیرهما من الدعوات المأثورة' دبر الصلوٰات وعندالنوم وبعد الأکل' ولم یرفع یدیه ولم یمسح بهما وجهه'' کی عبارت بظاہر میرے طریق کار کی موید ہے۔

ثالثا: ''البلاغ المبین فی اتباع خاتم النبیین'' مصنفہ شیخ محی الدین مرحوم کے ص: ۲۶۹ پر ابن ابی شیبہ کی روایت یوں درج ہے۔ ''روایت کیا ابوبکر بن ابی شیبہ نے اپنی مصنف میں اسود العامری سے، اس نے اپنے باپ سے کہ'' کہا نماز پڑھی میں نے ساتھ رسول اللہ ﷺ کے فجر کی، پس جب سلام پھیرا' اٹھائے دونوں ہاتھ اپنے، دعا کے لیے اور دعا کی۔ (آخر حدیث تک) اس کے بعد موصوف نے

ساری روایت درج نہیں کی ہے۔ حالاں کہ ان الفاظ سے بھی مقتدیوں کا آمین کہنا ثابت نہیں ہوتا۔

مولانا محمد صادق صاحب سیالکوٹی نے ''صلاۃ الرسول'' کے ص: ۳۱۱ پر یہی روایت یوں لکھی ہے حضرت عامر کہتے ہیں: ''صليت الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما سلم ورفع يديه ودعا'' (ابن ابی شیبہ) مصنف ابن ابی شیبہ میرے پاس نہیں ہے، اور نہ ان دو کتابوں کے علاوہ کسی اور کتاب میں روایت نظر سے گزری ہے۔ اس لیے آپ سے سوال ہے کہ یہ روایت صحیح ہے یا کہ غیر صحیح؟ نیز ابن کثیر کی دونوں روایات ابن ابی حاتم اور ابن جریر الطبری کے بارے میں لکھیں کہ یہ صحیح ہیں کہ غیر صحیح؟

میں بحمد اللہ لیل ونہار، سفر وحضر، خلوت وجلوت غرض ہر ساعت میں بارہ گاہ صمدیت میں دعا مانگتا ہوں اور دعا مانگنے کو عبدیت کا ایک خاص شرف سمجھتا ہوں' کیوں کہ آیات واحادیث بکثرت دعا مانگنے کا مطالبہ کررہی ہیں اور بظاہر آپ ہی کے الفاظ 'إعلم ان الدعاء والتضرع من أشرف أنواع الطاعات وأفضل العبادات'' (مرعاۃ جلد سوم: ۳۹۴ لیتھو) کا قائل اور عامل ہوں' البتہ اپنی تحقیق کے مطابق مکتوبات کے بعد روزانہ پانچ وقتوں میں' یا جمعہ کے دن فرض نماز کے بعد' امام کا ہاتھ اٹھانا اور مقتدیوں کا آمین آمین کہنا' یہ مجھے سنت سے أقرب دکھائی نہیں دیتا، بلکہ أبعد معلوم ہوتا ہے باقی اوقات وأمکنہ مثلاً: سحری کا وقت۔ افطار کا وقت۔ میدانِ جہاد میں التقاء الصفوف کا وقت اور عند رؤیۃ الکعبۃ ودیگر مقامات کے بارے میں مجھے الحمد للہ کوئی شک نہیں۔ اسی طرح خطبۂ جمعہ میں بھی دعا مانگنا اور مجالس وعظ وتبلیغ میں دعا مانگنا میری عادت ہے' جس کے لیے مجمع الزوائد میں اجازت مروی ہے۔ البتہ دعاء قنوت کی طرح ''ويؤمن من كان خلفه'' پانچوں نمازوں میں امام کا دعا مانگنا اور مقتدیوں کا آمین کہنا اس کے لیے کوئی حدیث صحیح صریح نظر سے ابھی تک نہیں گزری۔ اس لیے آپ سے التماس ہے کہ مسئلہ کی صحیح حقیقت آپ کے نزدیک کیا ہے؟

المستفتی: عبد الرشید بٹ طاہری،
بٹہ مالوڈیارونی، سری نگر
(چیف مبلغ مسجد اہل حدیث، بٹہ مالو)

امور مستفسرہ کے مختصر جوابات

(۱) پنجگانہ فرض نمازوں سے سلام پھیرنے کے بعد اذکار ماثورہ پڑھ کر یا بغیر پڑھے ہوئے' امام کا مقتدیوں کی طرف رخ کر کے دونوں ہاتھ اٹھا کر زور زور سے دعا مانگنا، اور مقتدیوں کا ہاتھ اٹھا کر زور زور سے آمین آمین کہتے جانا۔ دعا کی یہ ہیئت کذائی، نہ رسول اللہ ﷺ سے صراحۃً منقول ہے، اور نہ آپ کے بعد صحابہؓ سے' نہ بسند صحیح نہ بسند ضعیف۔

البتہ فرض نمازوں کے بعد آنحضرت ﷺ کا بلند آواز سے دعا کرنا متعدد روایات سے معلوم ہوتا ہے اور ثابت ہے۔ ملاحظہ ہو: "عمل الیوم واللیلۃ لابن السنی" میں حدیث ام سلمہ: ۱۰۸، حدیث ابوبکرہ: ۱۰۹، حدیث انس ابن مالک: ۱۱۰، حدیث زید بن ارقم: ۱۱۱، حدیث ابوامامہ: ۱۱۳، حدیث انس بن مالک: ۱۱۷، وحدیث: ۱۱۸، وحدیث ابو برزہ اسلمی: ۱۲۴ وحدیث عبادہ بن الصامت: ۱۲۵ اور ملاحظہ ہو: مجمع الزوائد ۱۰/۱۱۰ میں حدیث عائشہ بروایت طبرانی فی الاوسط، وحدیث ابی الملیح بن اسامہ عن ابیہ بروایت بزار، وحدیث انس بن مالک بروایت طبرانی فی الاوسط والبزار، نیز حدیث انس بروایت بزار، ونیز حدیث انس بروایت طبرانی فی الاوسط، وحدیث ابی ایوب بروایت طبرانی فی الصغیر والاوسط، وحدیث ام سلمہ بروایت طبرانی فی الصغیر، وحدیث ابو برزہ اسلمی بروایت طبرانی، وحدیث ابوموسیٰ بروایت طبرانی فی الاوسط' ان میں سے بعض روایتیں کتب سنن میں بھی مروی ہیں' ان احادیث میں سے اکثر متکلم فیہ ہیں جیسا کہ حافظ ہیثمی نے مجمع الزوائد میں ذکر کیا ہے، لیکن ان میں سے کسی پر موضوع ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، اور مجموعی طور پر ان سے فرض نماز سے سلام پھیرنے کے بعد امام کا بلند آواز سے دعا کرنا ثابت ہوتا ہے۔ ہاں البتہ ان سب میں اس بات کا احتمال ہے کہ آپ نے بلند آواز سے دعا اس لیے نہیں کی تھی کہ فرض نماز کے بعد بلند آواز یعنی: زور زور سے دعا کرنے کی مشروعیت بیان فرمائیں، بلکہ آپ کا اونچی آواز سے دعا کرنا محض اس مقصد سے تھا کہ لوگوں کو فرض نماز کے بعد نفس دعا کرنے کی مشروعیت معلوم ہو جائے، جیسا کہ اکثر علماء اہل حدیث نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ اور دعاؤں کو بلند آواز کے ساتھ پڑھنے کی یہی توجیہ کرتے ہیں یا امام شافعی نے الجھر بالذکر بعد السلام من المکتوبۃ کی روایات کو تعلیم امت لمشروعیتہ بعد السلام من المکتوبۃ پر محمول کیا ہے۔

فرض نمازوں کے بعد دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر دعا کرنا بھی آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے کما سیأتی ۔ جن روایات میں ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا ذکر آیا ہے، اگرچہ ان میں سے ہر ایک پر کلام کیا گیا ہے، مگر وہ کلام ایسا نہیں ہے کہ جس سے ان احادیث پر موضوع ہونے کا حکم لگایا جا سکے کما سیجئی۔ اس لیے ان سے امام کے لیے فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا جواز یا استحباب ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اور چوں کہ کسی روایت سے اس طرح دعا کرنے کی خصوصیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یا امام کے لیے ثابت نہیں ہے، اس لیے فرض نماز کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا، امام اور مقتدی دونوں کے لیے جائز ہوگا۔ واللہ اعلم۔

جو لوگ امام کی دعا پر مقتدیوں کے زور زور سے آمین کہنے کے قائل ہیں۔ ان کے اس قول کی بنیاد قیاس ہے۔ وہ دعا بعد المکتوبۃ کو دعاء قنوت نازلہ پر قیاس کرتے ہیں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قنوت نازلہ میں مستضعفین مکہ کے حق میں رکوع سے

سر اٹھانے کے بعد دونوں ہاتھ اٹھا کر بلند آواز سے دعا کرنا اور آپ کے پیچھے مقتدی صحابہ کا آمین آمین کہتے جانا ثابت ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ: دعا کی اس ہیئت کذائی کے قنوت نازلہ کے ساتھ مخصوص ہونے پر کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ لہٰذا فرض نماز سے سلام پھیرنے کے بعد بھی امام کے دونوں ہاتھ اٹھا کر بلند آواز سے دعا کرنے پر مقتدیوں کا زور زور سے آمین کہنا جائز ہونا چاہیے۔

فرض نماز کے بعد امام کی دعاء پر مقتدیوں کے آمین کہنے کے جواز پر اس حدیث کے عموم سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جو مجمع الزوائد: ۱۰/۱۷۰ میں بایں الفاظ مذکور ہے: ''عن أبي هريرة عن حبيب بن مسلمة الفهري و كان مستجابا، أنه قال للناس: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لا يجتمع ملأ فيدعو بعضهم ويؤمن سائرهم إلا أجابهم الله، الحديث رواه الطبراني. قال الهيثمي بعد ذكره: رجاله رجال الصحيح، غير ابن لهيعة، وهو حسن الحديث'' انتهى.

یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ: مقتدیوں کو عام طور پر ادعیہ ماثورہ یاد نہیں ہوتیں اور ان کو اپنی زبان میں دعا کرنے میں تکلف یا جھجک محسوس ہوتی ہے، اس لیے یا تو وہ خاموش رہ کر امام کی دعا سننے پر اکتفا کرتے ہیں۔ یا امام کے ہر دعائیہ جملہ پر آمین آمین کہتے ہیں۔ اور امام کے آہستہ دعا کرنے کی صورت میں بالکل چپ بیٹھے رہتے ہیں۔ پس بہتر یہ ہے کہ امام بلند آواز سے دعا کرے اور مقتدی خاموش رہنے کے بجائے بلند آواز سے آمین آمین کہہ کر اللہ سے دعا کی قبولیت کی درخواست اور سوال کریں۔

ہمارے نزدیک اولیٰ اور اقرب الی السنۃ یہ بات ہے کہ امام سلام پھیر کر اذکار ماثورہ پڑھنے کے بعد مقتدیوں کی طرف مڑ کر دونوں ہاتھ اٹھا کر ادعیہ ماثورہ یا غیر ماثورہ سرا پڑھے، اور مقتدیوں کے لیے جائز ہے کہ ہاتھ اٹھا کر ادعیہ ماثورہ آہستہ آہستہ پڑھیں، اور اگر ادعیہ ماثورہ یاد نہ ہوں تو اپنی اپنی خواہش اور حاجت کے مطابق اپنی زبان میں دعا کریں، خواہ یہ اجتماعی شکل میں ہو یا انفرادی صورت میں۔ ارشاد ہے: ''ادعوا ربكم تضرعا و خفية '' اور آنحضرت ﷺ کا جہر کے ساتھ دعا کرنا جیسا کہ احادیث محولہ بالا سے معلوم ہوتا ہے بیان مشروعیت جهر بالدعاء بعد السلام من المكتوبة او من التطوع کے لیے نہیں تھا۔ بلکہ بظاہر دعا بعد السلام کی تعلیم کے لیے اور اس کی مشروعیت بیان کرنے کے لیے تھا۔ واللہ اعلم۔

اور کسی امر کے بطور عبادت مشروع و مسنون ہونے کے لیے نص خاص صریح کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے لیے قیاس کافی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

رہ گئی حبیب بن مسلمہ فہری کی حدیث۔ تو اس کے عموم سے استدلال کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ صلوٰۃ مکتوبہ یا تطوع کے بعد کی دعا کے علاوہ دوسرے اوقات کی ہنگامی دعاؤں پر محمول ہے۔

شب و روز کے چوبیس گھنٹوں میں پانچ مرتبہ مسجد نبوی میں نماز باجماعت ہوتی تھی۔ صحابہ کا جم غفیر آپ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھتا تھا۔ اگر آپ ﷺ کا اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا دعا کی مذکورہ ومروجہ ہیئت کذائی پر عمل ہوتا، یعنی: آپ ﷺ کی دعا کے ساتھ صحابہ کے آمین آمین کہنے کا دستور ہوتا تو ضرور منقول ہوتا۔ محرک ودواعی نقل موجود ہونے اور مانع کے مرتفع ہونے کے باوجود عدم نقل، دلیل ہے

عدم وقوع اور ترک کی' لہٰذا حبیب بن مسلمہ فہری کی حدیث سے اس ہیئت کذائی پر استدلال مخدوش ہے۔ واللہ اعلم۔

(۲) حضرت مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ نے فرض نماز کے بعد امام کی دعا میں مقتدیوں کے شریک ہو کر آمین کہنے پر ابن ابی حاتم کی محولہ روایت سے جو تفسیر ابن کثیر میں مذکور ہے استدلال نہیں کیا ہے، بلکہ ان کے استدلال کی بنیاد صرف اس قدر ہے کہ دعا کے ساتھ آمین کہنا چوں کہ شرعاً ثابت ہے اور مقتدی امام کی دعا میں شریک ہو جاتے ہیں، اس لیے اس اجتماعی دعا میں وہ آمین کہہ سکتے ہیں۔ کیوں کہ اصولاً ثابت شدہ امر عام رکھنا چاہیے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ استدلال مخدوش ہے جیسا کہ حبیب بن مسلمہ کی حدیث سے استدلال کے جواب میں گزر چکا کہ یہ عموم اس خاص صورت کے علاوہ کے لیے ہے۔ واللہ اعلم۔

(۳) وہ احادیث کہ جن سے فرض نماز کے بعد دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر دعا کرنے کے جواز پر استدلال کیا جاتا ہے، ان میں سے پہلی حدیث حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جسے ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ جس کے الفاظ آپ نے تفسیر ابن کثیر سے نقل کئے ہیں' اس حدیث کو ابن جریر نے بھی روایت کیا ہے لیکن اس میں دونوں ہاتھوں کے اٹھانے کا ذکر نہیں ہے۔

اس حدیث پر سنداً اور معنیً دونوں طرح کلام کیا گیا ہے' اس کی سند میں علی بن زید بن جدعان واقع ہیں اور وہ متکلم فیہ راوی ہیں۔ حافظ نے ''تقریب'' میں اور اکثر محدثین نے انہیں ''ضعیف سئی الحفظ'' بتایا ہے اور امام ترمذی نے ان کے بارے میں کہا ہے ''صدوق، إلا أنه ربما رفع الشئی الذی یوقفه غیره'' (۱) اور ساجی نے کہا ہے: ''کان من أهل الصدق ویحتمل الروایة الجلة عنه، ولیس یجری مجری من اجمع علی ثبته'' (۲) اور عجلی کہتے ہیں: ''کان یتشیع لابأس به، وقال مرة: یکتب حدیثه ولیس بالقوی '' (۳) اور یعقوب بن شیبہ نے کہا ''هو ثقة صالح الحدیث' وإلی اللین ماهو'' اور تہذیب التہذیب (۳۲۴/۷) میں ہے: روی له مسلم مقرونا بغیره'' اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ علی بن زید مختلف فیہ راوی ہیں اور ایسے راوی کی روایت کردہ حدیث ضعیف تو کہی جاسکتی ہے لیکن نا قابل اعتبار واستشہاد نہیں ہوتی اور اس پر موضوع ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ بالخصوص جبکہ اس کی مؤید دوسری غیر موضوع روایات موجود ہوں۔

اور معنوی کلام اس میں یہ کیا جاتا ہے کہ اس حدیث کو امام بخاری نے اپنی صحیح کے متعدد ابواب میں روایت کیا ہے، لیکن اس میں اس کی تصریح ہے کہ آپ نے دعاء مذکور نماز میں مانگی تھی۔ نیز یہ کہ یہ مخصوص دعاء قنوت تھی جو رکوع سے سر اٹھانے کے بعد کی گئی تھی۔ اس کا فرض نماز کے بعد دعا کے مروج طریقہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اس کے جواب میں بطور تطبیق کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے دعا مذکور نماز کے اندر رکوع کے بعد بھی کی تھی اور نماز سے سلام پھیرنے کے بعد بھی مانگی تھی' بخاری کی روایت میں پہلی صورت کا ذکر ہے اور ابن ابی حاتم اور ابن جریر کی روایت میں دوسری صورت کا، مستضعفین کی خلاصی کے لیے دعا نماز کے اندر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

دوسری حدیث حضرت انس کی ہے جسے ابن السنی نے عمل الیوم واللیلہ ص: ۴۸ میں عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن القرشی عن خصیف عن انس کے طریق سے روایت کیا ہے۔ شروع کے الفاظ یہ ہیں: ''مامن عبد بسط کفیه فی دبر کل صلاة، ثم یقول: اللهم

(۱) تهذیب التهذیب ۳۲۳/۷ (۲) التهذیب ۳۲٤/۷ (۳) معرفة الثقات للعجلی (۱۲۹۸)۲/۱۵٤ والتهذیب ۳۲۳/۷

الهي واله ابراهيم واسحاق ويعقوب" الخ اس حدیث پر بھی سنداً کلام کیا گیا ہے۔اس کے راوی خصیف بن عبدالرحمٰن کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: "صدوق سئی الحفظ خلط بآخره" (۱) اور ابن حبان نے لکھا ہے: "وتركه جماعة من أئمتنا واحتج به آخرون، وكان شيخا صالحا فقيها عابدا، إلا أنه كان يخطئ كثيرا، فيما يروى ويتفرد عن المشاهير بما لا يتابع عليه، هو صدوق في روايته' إلا أن الإنصاف فيه قبول ما وافق الثقات في الروايات، وترك مالم يتابع عليه، وقد حدث عبدالعزيز عنه عن أنس بحديث منكر ولا يعرف له سماع من أنس" انتهى. كذا في تهذيب التهذيب ۱۴۴/۳.

اورخصیف کے شاگرد عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن قرشی "میزان الاعتدال" (۶۳۱/۲، رقم الترجمة: ۵۱۱۲) کے رجال میں سے ہیں حافظ ذھبی ان کے ترجمہ میں لکھتے ہیں: "عبدالعزيز بن عبدالرحمن البالسي عن خصيف' اتهمه الإمام أحمد، وقال ابن حبان: كتبنا عن عمر بن سنان عن اسحاق بن خالد عنه نسخة شبيها بمائة حديث مقلوبة' منها مالا أصل له، ومنها ماهو ملزق بإنسان لايحل الاحتجاج به، وقال النسائي وغيره: ليس بثقة، وضرب أحمد بن حنبل على حديثه" انتهى اور حافظ "تہذیب التہذیب" (۱۴۴/۳) میں خصیف کے ترجمہ لکھتے ہیں: "قال ابن عدی: إذا حدث عن خصيف ثقة فلابأس بحديثه ورواياته' إلا أن يروى عنه عبدالعزيز بن عبدالرحمن، فإن رواياته عنه بواطيل، والبلاء من عبدالعزيز لا من خصيف" انتهى. معلوم ہوا کہ عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن عن خصیف عن انس کی یہ روایت سخت مجروح اورضعیف ہے اورصرف یہ تنہا اس لائق نہیں ہے کہ اس سے رفع اليدين في الدعاء بعدالصلاة المكتوبة پر استدلال کیا جائے۔ واللہ اعلم۔

تیسری حدیث عبداللہ بن زبیر کی ہے جسے حافظ ہیثمی نے "مجمع الزوائد" ۱۶۹/۱۰ میں بایں الفاظ ذکر کیا ہے: "عن محمد بن ابی یحییٰ قال رأيت عبدالله بن الزبير، ورأى رجلا رافعا يديه، يدعو قبل أن يفرغ من صلاته، فلما فرغ منها قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن يرفع يديه حتى يفرغ من صلوته' قال الهيثمي: رواه الطبراني وترجم له فقال: محمد بن ابی یحییٰ الأسلمي عن عبدالله بن الزبير ورجاله ثقات" انتهى. محمد بن ابی یحییٰ مذکور ابوداود، ترمذی فی الشمائل، نسائی، ابن ماجہ کے رجال میں سے ہیں ان کو حافظ نے صدوق لکھا ہے (۱) اور عجلی نے ان کی توثیق کی ہے (۲) اور ابن شاہین نے ان کے بارے میں کہا کہ "فيه لين" (۳) معلوم ہوا کہ یہ روایت حسن سے کم درجہ کی نہیں ہے۔

چوتھی حدیث اسود عامری عن ابیہ کی ہے۔ جو بحوالہ ابن ابی شیبہ بایں لفظ ذکر کی جاتی ہے: "عن الأسود العامري عن أبيه قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجر، فلما سلم انحرف ورفع يديه ودعا" الحديث. حضرت الشیخ علامہ مبارکپوری "تحفہ" ۲۴۶/۱ میں لکھتے ہیں: "رواه ابن ابی شيبة في مصنفه، كذا ذكر بعض الاعلام هذا الحديث

(۱) تقریب ص: ۳۲۴ (۲) معرفة الثقات ۲۵۷/۲ (۱۶۶۰) (۳) التهذيب ۵۲۳/۹.

بغیر سند وعزاه الی المصنف، ولم أقف علی سنده فالله تعالیٰ أعلم كيف هو؟ صحيح أو ضعيف؟" انتهی کلام الشیــــــخ. اس روایت کو انہیں لفظوں کے ساتھ شیخ محی الدین مرحوم نے ''البلاغ المبین'' میں اور مولانا محمد صادق سیالکوٹی نے ''صلوۃ الرسول'' میں لکھا ہے، جیسا کہ آپ نے اپنے سوال میں تحریر فرمایا ہے۔ اور اسی طرح ''فتاویٰ نذیریہ'' ا/ ۲۴۵،۳۵۲ میں بھی مرقوم ہے۔ غالباً مولانا سیالکوٹی نے یہ روایت ''فتاویٰ نذیریہ'' ا/ ۲۶۵۔۲۶۶ سے لی ہے۔ فتاویٰ ا/۲۶۵ میں یہ روایت بایں لفظ مذکور ہے: "عـــن الأسود بن عامر عن أبيه قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الفجر' فلما سلم انحرف ورفع يديه ودعا" الحديث. فتاوی میں تینوں مقام پر یہ حدیث مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالے سے نقل کی گئی ہے' معلوم نہیں کہ ان تینوں مقام کے اصل مفتی حضرات (مولوی عین الدین، مولوی عبدالغفور، مولوی عبدالرحیم مرحومین) نے اصل کتاب ''مصنف ابن ابی شیبہ'' سے براہ راست نقل کی ہے یا کسی اور کتاب سے؟ کہ جس کے مصنف نے یہ حدیث مذکورہ سند اور لفظ کے ساتھ مصنف ابن ابی شیبہ سے نقل کی ہو۔ واللہ اعلم۔

بہر حال یہ روایت فرض نماز سے سلام پھیرنے کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے پر دلالت کرنے میں صریح ہے، اور جس قدر ٹکڑا سند کا ''فتاویٰ نذیریہ'' کے تینوں مقاموں میں مذکور ہے بالخصوص ص: ۲۶۵ میں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسود عامری تابعی ہیں۔ اور ان کے باپ کا نام عامر ہے، اور وہ صحابی ہیں جنہوں نے آنحضورﷺ کے ساتھ فجر کی نماز ادا کرنے اور سلام پھیرنے کے بعد آپ کے مقتدیوں کی طرف منہ پھیر کر دونوں ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کو دیکھا ہے، اور اپنے بیٹے اسود سے اس واقعہ کو بیان کیا ہے، اور ان تینوں مقاموں میں ''الحدیث'' یا ''الخ'' کہنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ''مطولاً'' مروی ہے۔ جس کو خود مصنف یا کسی راوی نے مختصراً بیان کیا ہے، یا مذکورہ مفتی صاحبان نے حدیث کا بقیہ حصہ حذف کر کے ''الحدیث'' یا ''الخ'' لکھ کر اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے۔

مصنف ابن ابی شیبۃ کے دو ابتدائی جزء جو مولانا عبدالتواب صاحب ملتانی مرحوم کے اہتمام سے لیتھو پر طبع ہوئے ہیں اور تین ابتدائی حصے جو ٹائپ پر مطبع عزیزیہ حیدر آباد دکن میں ۱۳۸۶ھ میں چھپے ہیں اور اس کے دس اجزاء مطبوعہ الدار السلفیہ بمبئی اس وقت ہمارے سامنے ہیں اس حدیث کے ذکر کے لیے دو مقام اور محل مناسب ہیں: ایک: "كتاب الصلوٰة باب الانحراف بعدالسلام "اور دوسرا مقام: "کتاب الادعية 'باب الدعاء برفع اليدين بعدالسلام" کتاب الصلوٰۃ اور کتاب الادعیۃ میں تو یہ حدیث مذکورہ آخری سند ولفظ کے ساتھ موجود نہیں ہے، اور ہم کو اطمینان نہیں ہے کہ مذکورہ سند والفاظ محفوظ ہوں۔

اولاً: اس وجہ سے کہ ہمارے پاس موجودہ اسماء الرجال کی کتابوں میں ''اسود بن عامر'' یا ''اسود عامری'' نام کا تابعی اور ''عامر'' نام کا صحابی جس سے ان کے بیٹے اسود اس واقعہ کو روایت کرتے ہوں نہیں ملے۔

دوسرے: یہ کہ مصنف ابن ابی شیبہ ا/ ۲۰۵ مطبوعہ ملتان اور ا/ ۳۰۲ طبع حیدر آباد "من كان يستحب اذا سلم ان يقوم أو ينحرف" میں ایک حدیث بایں سند والفاظ مذکور ہے: "حدثنا هشيم قال نايعلى بن عطاء عن جابر بن يزيد بن الاسود العامری عن ابيه قال: صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما سلم انحرف" اور ۴/ ۲۷۳ "باب يصلی

في بيته ثم يدرك جماعة" میں بھی یہ مروی ہے كما سيأتي۔ یہ روایت سنداً صحیح ہے اس کے تمام راوی ثقہ ہیں' یعلی بن عطاء کے استاذ جابر بن یزید بن الاسود العامری ثقہ تابعی ہیں۔ اوران کے والد یزید بن الاسود صحابی ہیں۔ جن سے ان کے لڑکے جابر بن یزید یہ واقعہ روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منی میں فجر کی نماز ادا کی اور جب آپ نے سلام پھیرا تو قبلہ کی طرف سے رخ پھیر کر مقتدیوں کی طرف کرلیا۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کا ذکر نہیں ہے۔ كما ترى.

تنبیه: واضح ہو کہ مصنف ابن ابی شیبہ طبع ملتان میں "جابر بن يزيد بن الأسود العامری" کے بجائے "جابر بن يزيد عن الأسود العامری" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ "اسود عامری" کوئی راوی ہیں جن سے "جابر بن يزيد" روایت کرتے ہیں۔ غالباً مولانا عبدالتواب ملتانیؒ کے اصل قلمی نسخہ میں یوں ہی یعنی: "جابر بن یزید عن الاسود" رہا ہوگا جس پر ان کو تنبیہ نہیں ہوا، اور اصل کے مطابق جوں کا توں چھاپ دیا، لیکن ہمارے نزدیک سند میں تصحیف ہوگئی ہے یعنی: اصل میں یزید بن الاسود تھا "بن" کے بجائے ناسخ کی غلطی سے "عن" ہوگیا، اس قسم کی تصحیف کا ہو جانا ذرا بھی مستبعد نہیں۔

"فتاویٰ نذیریہ" کے تینوں مفتی حضرات کے سامنے بھی مصنف کا یہی نسخہ رہا ہوگا جس میں "بن الاسود" کے بجائے "عن الاسود" ہے۔ اور مصنف طبع حیدرآباد میں "یزید بن الاسود" یا "یزید عن الاسود" کے بجائے "یزید الاسود" طبع ہوا ہے "بن" یا "عن" سرے سے ساقط ہوگیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بھی غلط ہے۔ صحیح۔ "یزید بن الاسود" ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ حدیث سنن ابوداود (کتاب الصلاۃ (۶۶۴) ۱/۴۰۹) (عون المعبود ۱/۲۳۷) "باب الامام ينحرف بعد التسليم" میں اور سنن نسائی (۳/۶۷ کتاب الصلوۃ) "باب الإنحراف بعد التسليم" اور سنن کبریٰ بیہقی (۲/۱۸۲) "باب الامام ينحرف بعد السلام" میں بطریق ابوداود اس طرح مروی ہے:

"يحيى عن سفيان حدثني يعلى بن عطاء عن جابر بن يزيد بن الأسود عن أبيه، أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوٰة الصبح، فلما صلى انحرف" هذا لفظ النسائی، ولفظ أبی داود: "قال: صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان إذا سلم انحرف" اور حافظ "اصابہ" ۳/۶۱۴ میں لکھتے ہیں: "يزيد بن الأسود العامری ويقال الخزاعی، روى عن النبی صلى الله عليه وسلم أنه صلى خلفه' فكان إذا انصرف انحرف، روى عنه جابر بن يزيد ولده' وحديثه فی السنن الثلاثة بهذا وغيره" معلوم ہوا کہ یزید مذکور اسود کے بیٹے ہیں اور صحابی ہیں جن سے ان کے لڑکے جابر بن یزید واقعہ مذکورہ روایت کرتے ہیں۔ پس مصنف کی سند یوں ہونی چاہیے۔ "عن جابر بن يزيد بن الاسود العامری عن ابيه."

فتاویٰ نذیریہ کے تینوں مقاموں میں روایت مذکورہ کے آخر میں الحدیث یا الخ کے ذریعہ جس طویل روایت کی طرف اشارہ کیا ہے وہ اسی سند کے ساتھ مسند احمد (۴/۱۶۱)، ترمذی مع التحفہ (۱/۱۸۸)، ابوداود مع العون (۱/۲۲۵)، نسائی (۱/۹۹)، دار قطنی (ص: ۱۵۸/۱۵۹)، مستدرک حاکم (۱/۲۴۵)، بیہقی (۱/۲۰۱) صحیح ابن حبان، صحیح ابن السکن، مصنف عبدالرزاق ۲/۴۲۱، مسند ابوداود

الطیالسی ،معرفۃ الصحابہ لابن مندۃ ،المصنف لابن ابی شیبہ(۲/۲۷۲-۲۷۳) ''باب یصلی فی بیتہ ثم یدرک جماعۃ'' میں مروی ہے۔

جامع ترمذی کے الفاظ یہ ہیں: ''ھشیم نا یعلی بن عطاء نا جابربن یزید بن الاسود عن ابیہ قال: شھدت مع النبی صلی الله علیه وسلم حجته، فصلیت معه صلوۃ الصبح فی مسجد الخیف' فلما قضی صلوته انحرف' فإذا ھو برجلین فی أخری القوم لم یصلیا معه' فقال: علی بهما فجئی بهما ترعد فرائصهما' فقال: مامنعکما ان تصلیا معنا؟ فقالا: یارسول الله إنا کنا قد صلینا فی رحالنا' قال: فلا تفعلا إذا صلیتما فی رحالکما' ثم أتیتما مسجد جماعة فصلیامعهم فإنها نافلة'' (۱) اسی کے قریب دوسری مذکورہ کتابوں کے الفاظ بھی ہیں۔

مذکورہ تفصیل سے واضح ہوگیا کہ مختصر اور مطول دونوں میں سے کسی روایت میں بھی ''ورفع یدیہ فدعا'' کی زیادۃ موجود نہیں ہے اور سند میں ''جابر بن یزید بن الاسود العامری عن ابیہ'' یعنی: ''بن الاسود'' کے بجائے ''عن الاسود'' یا ''بن'' کے حذف کے ساتھ ساتھ صرف ''الاسود'' غلط ہے۔ ہماری اس تحقیق کی بناء پر قائلین دعاء برفع الیدین بعدالسلام عن المکتوبۃ کی چوتھی دلیل قابل اطمینان ولائق قبول نہیں رہ جاتی۔ واللہ اعلم۔

فرض نماز سے سلام کے بعد ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کے ثبوت میں وہ احادیث بھی پیش کی جاتی ہیں جن میں بلاوقت کی تعیین کے ہاتھ اٹھا کر دعا کرنا مذکور ہے۔ یا ہاتھ اٹھا کر دعا کرنے کی فضیلت وارد ہے۔ جو تحفۃ الاحوذی وغیرہ میں مذکور ہیں۔

ہمارے نزدیک فرض نماز سے سلام پھیرنے کے بعد بغیر التزام کے امام اور مقتدیوں کا ہاتھ اٹھا کر آہستہ آہستہ دعا کرنا جائز ہے، خواہ انفرادی شکل میں ہو یا اجتماعی شکل میں۔ ہمارا عمل اسی پر ہے پانچوں نمازوں کے بعد اجتماعی شکل میں دعا کرنے کا التزام نہیں ہے۔ غرض یہ ہے کہ دعا کبھی ہاتھ اٹھا کر کی جاتی ہے، اور کبھی بغیر ہاتھ اٹھائے ہوئے، اور کبھی اجتماعی شکل میں اور کبھی منفرداً۔ ہماری تحقیق میں یہی صورت اقرب الی السنہ ہے۔ اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اس کا بلند آواز سے دعا مانگنا اور مقتدیوں کا ہاتھ اٹھا کر زور زور سے آمین کہتے جانا اور امام اور مقتدیوں کی دعا کی اس ہئیت کذائی کو موکد سمجھ کر اس کا التزام کرنا' یہ طریقہ سنت سے بعید ہے اور میرے نزدیک مجدالدین فیروزآبادی صاحب سفر السعادۃ اور حافظ ابن القیم اور امام ابن تیمیہ کے مذکورہ کلاموں کا جنہیں آپ نے سوال میں ذکر کیا ہے یہی محمل ہے۔ مطلقاً دعا کرنے کا خواہ ہاتھ اٹھا کر ہو یا بغیر ہاتھ اٹھائے ہوئے اس کا انکار مقصود نہیں ہے۔ حضرت نواب والا جاہ مرحوم ''دلیل الطالب'' ۱/۳۲۳ میں سفر السعادۃ سے اس کے مصنف کا مذکورہ کلام نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں: ''مراد نفی دوام است بهیئت کذائی الیوم والا دعا بعداز فریضه ثابت ست کما تقدم'' انتهی . هذا ما ظهر لی والعلم عندالله تعالیٰ.

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری

۱۸/۱۱/۱۳۹۷ھ

(محدث بنارس جون ۱۹۸۲ء)

(۱) کتاب الصلاۃ باب ماجاء فی الرجل یصلی وحدہ ثم یدرك الجماعة (۲۱۹) ۱/۴۲۴.

س : کیا فرماتے ہیں علمائے دین وشرع متین حسب ذیل مسلک کے بارے میں کہ بوقت اختتام دعا منہ پر ہاتھ ملتے وقت ابوداود کی حدیث: "من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة" (۱) سے استنباط کرتا ہوا "اجعل آخر كلامنا لا إله إلا الله" یا پورا کلمہ کہنا جائز ہوگا یا نہیں؟ مدلل بیان فرمائیں۔

ج : (۱) دعا کے بہت سے آداب ہیں جن کے دعا کے وقت اختیار کرنے سے دعا کی قبولیت کی بہت امید ہوتی ہے اور بیشتر آداب دعا احادیث سے ثابت ہیں۔ ان آداب میں سے ایک ادب یہ بھی ہے کہ دعا کی ابتداء کی طرح اس کا اختتام بھی اللہ کی حمد وثنا اور آنحضرت ﷺ پر صلاۃ وسلام بھیجنے کے ساتھ کیا جائے كما صرح به ابن الأثير الجزري في "الحصن الحصين" والنووي في "الأذكار" وابن الامام في "سلاح المومن" والقسطلاني في "المواهب اللدنية".

(۲) امام احمد نے حضرت جابر سے ایک مرفوع حدیث روایت کی ہے جس میں یہ ٹکڑا بھی ہے: ولكن اجعلوا في أول الدعاء أووسطه وآخره"۔ ونیز حضرت عمر سے مروی ہے: "إن الدعاء موقوف بين السماء والارض' لا يصعد منه شئي حتى تصلي على نبيك صلى الله عليه وسلم" (ترمذی) (۲).

(۳) کلمہ اسلام "لا اله الا الله، محمد رسول الله" کے ساتھ یہ کلمۂ ذکر "لا الہ الا اللہ" کے ساتھ دعا ختم کرنا کسی مرفوع یا موقوف روایت سے ثابت نہیں۔ اور نہ ہی اس کو کسی محدث یا امام وفقیہ نے آداب دعا میں ذکر کیا ہے۔ اور اس کے لیے حدیث مذکور فی السوال "من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة" سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اس حدیث میں کلمۂ ذکر لا الہ الا اللہ کی یہ فضیلت بیان کرنی مقصود ہے کہ جس شخص کی زبان پر موت کے وقت یہ کلمہ جاری ہو جائے اور وہ اس کے بعد اس کے خلاف کوئی کلمہ نہ نکالے تو اس کلمۂ ذکر کی برکت سے اس کو جنت میں دخول اُولی حاصل ہوگا۔ اس حدیث میں قسم کا ذرہ بھر بھی اشارہ نہیں ہے کہ دعا کے آخر میں اس کے کہنے سے دعا کی قبولیت کی امید ہوتی ہے۔ پس دعا کو کلمۂ اسلام یا صرف کلمۂ ذکر کے ساتھ ختم کرنا بے دلیل بات ہے اور دعا کے مسنون ومستحب طریقہ کے خلاف ہے، اور جاہل ان پڑھ لوگوں کا کام ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص جہلا اسی کلمہ اسلام یا کلمۂ ذکر کے ساتھ دعا ختم کرے تو وہ نہ تو اسلام سے خارج ہوگا اور نہ ہی اس کے اعمال خبط ہوں گے وہ بہر حال مسلمان رہے گا' مشرک وکافر نہیں ہو جائے گا، کیوں کہ دعا کے آخر میں اس کلمہ کے کہہ دینے سے اس کے مشرک ہونے اور اسلام سے خارج ہونے پر کوئی کمزور سے کمزور دلیل بھی نہیں ہے بلکہ اس کلمہ کا ذکر کرنا تو اس کے مسلمان ہونے کی روشن دلیل ہے۔ لیکن یہ طریقہ دعا کے مذکور شرعی مسنون ادب کے ضرور خلاف ہے، هذا ماعندي والله اعلم.

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر)

س : ایک صاحب نے مجھے یہ دعا بتلائی اور ہدایت کی کہ اس دعا کو بعد نماز ظہر یا بعد نماز عصر گیارہ مرتبہ پڑھا کرو، اس کے

(۱) كتاب الجنائز باب في التلقين (۳۱۱۶) ۳/۴۸۶ (۲) كتاب الوتر باب ماجاء في فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم (۴۸۶) ۲/۳۵۶.

بڑے فضائل ہیں ورد رکھنے سے خود معلوم ہو جائے گا لیکن مجھے اس دعا کے پڑھنے میں تامل ہے دعا یہ ہے: اللھم صل صلوٰۃ کاملۃ وسلم سلاماً تاماً علی سید نا محمد، تنحل به العقد وتنفرج به الکرب وتقضی به الحوائج وتنال به الرغائب وحسن الخواتم ویستسقی الغمام بوجه الکریم، وعلی آله واصحابه فی کل لمحة ونفس بعدد کل معلوم لک

کیا اس دعا کا صحیح حدیث میں ذکر آیا ہے؟ اگر ہو تو کتاب کا حوالہ دیں اور اگر نہ ہو تو پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

ج: سوال میں مذکورہ درود کا ذکر کسی حدیث میں نہیں آیا ہے اور میرے نزدیک اس کا پڑھنا درست نہیں۔

(۱) قرآن کریم میں پیغمبر علیہ الصلوۃ والسلام پر صلوٰۃ وسلام بھیجنے کا حکم نازل ہوا، تو صحابہ کرام نے آں حضرت ﷺ سے صلوٰۃ وسلام کے الفاظ دریافت کئے، اور آپ ﷺ جواب میں جو طریقہ اور الفاظ بتائے وہ کتب حدیث میں مشہور ومعروف ہیں۔ خود پیغمبر کے بتائے ہوئے طریقے اور الفاظ سے بہتر اور کون الفاظ ہو سکتے ہیں! اس کے بعد اپنی طرف سے الفاظ گھڑنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

(۲) اس مذکورہ صلوٰۃ وسلام میں چار جگہ لفظ "به" مذکور ہے اس لفظ میں ضمیر کا مرجع بھی "یستسقی الغمام بوجه الکریم" کی مناسبت اور رعایت کی وجہ سے لفظ "محمد" ہوگا۔ اور جس طرح یہ جملہ محمد کی صفت ہے اسی طرح اس سے پہلے کے چاروں جملے بھی محمد کی صفت ہوں گے اور اس صورت میں ان جملوں کا معنی یہ ہوگا: اے اللہ سید نا محمد ﷺ پر کامل اور تام صلوٰۃ وسلام نازل فرما جن کی ذات کے ذریعہ مشکلات حل ہوتی ہیں، گرہیں کھل جاتی ہیں، مصائب دور ہوتے ہیں۔ حاجتیں پوری ہوتی ہیں۔ مقاصد اور تمنائیں برآتی ہیں اور حسن خاتمہ حاصل ہوتا ہے اور جن کے روئے مکرم یا ذات گرامی کے ذریعہ بارش مانگی جاتی ہے۔ لیکن یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ مشکلات حل کرنے والا، مصائب وغم دور کرنے والا، قاضی الحاجات، مرادوں اور تمناؤں کا برلانے والا اور حسن خاتمہ کی توفیق دینے والا صرف اللہ تعالیٰ ہے، اور یہ امور اسی کی ذات سے وابستہ ہیں۔ نہ کسی پیغمبر یا ولی یا پیر سے۔ پس چوں کہ یہ الفاظ موہم شرک ہیں اس لیے نہیں پڑھنے چاہئیں۔

(۳) "وابیض یستسقی الغمام بوجهه" (۱) آپ کے چچا ابوطالب کے ایک طویل قصیدہ کا مصرع ہے۔ اور یہ کسی معتبر صحیح روایت سے ثابت نہیں کہ آپ ﷺ نے اس مصرع کو سن کر اس کی تحسین فرمائی ہو یا اظہار مسرت کیا ہو یا کم از کم سکوت ہی فرمایا ہو اور بیہقی کی جس روایت میں اس کا ذکر آیا ہے وہ ناقابل اعتبار ہے۔ اس کی سند میں مسلم ملائی متروک واضع حدیث موجود ہے۔ پس اس غیر ثابت جملہ کا ذکر مناسب نہیں ہے۔

(۴) اور اگر ثابت بھی ہو تب بھی اب اس جملہ کا ذکر اس لیے مناسب نہیں کہ بظاہر اس کا معنی یہ ہے کہ آپ کی دعا کے ذریعہ بارش طلب کی جاتی ہے، اور چوں کہ آپ ﷺ کے ارتحال کے بعد آپ کی دعا باقی نہیں، اس لیے اب اس کے کہنے کا کوئی مطلب نہیں کہ آپ ﷺ کی دعا کے ذریعہ بارش مانگی جاتی ہے۔

پیغمبر پر صلوٰۃ وسلام بھیجنا ایک عبادت اور نیک عمل ہے اور اپنے اعمال حسنہ کے ساتھ توسل بلاشبہ جائز ہے۔ جیسا کہ اصحاب غار

(۱) السیرة النبویة لابن هشام ۲/۲۷۶.

نے اپنے نیک عمل کو وسیلہ بنایا اور اس کے ذریعہ غار کے منہ سے پتھر ہٹ گیا اور ان کی یہ مصیبت دور ہوگئی۔ اسی طرح اس نیک عمل (درود وسلام) کی برکت سے مرادیں اور تمنائیں برآسکتی ہیں۔ لیکن اس کے الفاظ وہی ہونے چاہئیں جو معتبر روایت سے ثابت ہوں یا کم از کم شرک و بدعت کے شائبہ سے پاک ہوں۔ توسل بالصلوٰۃ کی حدیثیں ترمذی، ابن ماجہ میں عبداللہ بن اَبی اوفی سے۔ اور ترمذی میں ابی بن کعب سے۔ اور ابوداؤد و نسائی میں فضالہ بن عبید۔ اور ترمذی میں ابن مسعود سے مروی ہے۔

(مصباح بستی شوال وذی القعدہ ۱۳۷۱ھ)

س : ہمارے گاؤں میں ایک مسجد میں اہل حدیث اور احناف دو جماعتیں کراتے ہیں۔ ایک دوسرے کے پیچھے نہیں پڑھتے۔ چار نمازیں اہل حدیث اول پڑھتے ہیں پھر احناف شروع کرتے ہیں لیکن مغرب کے وقت بالمقابل امام پڑھتے ہیں کیا یہ نمازیں دونوں فریقوں کی درست ہیں؟ عرصہ بارہ سال سے ایسا ہی ہو رہا ہے اور یہ دین میں تفرقہ ہے یا نہیں؟۔

(اللہ بخش ریٹائرڈ اسٹیشن ماسٹر)

ج : مقلد حنفی کی نماز اہل حدیث کے پیچھے اور اہل حدیث کی نماز حنفی غیر مشرک بدعتی کے پیچھے درست ہے۔ ایک مسجد میں برابر برابر ایک ساتھ دو جماعت کا ہونا قطعاً اسلامی تعلیم کے خلاف ہے اور ناجائز ہے۔ یکے بعد دیگرے پڑھنا بھی اگرچہ مقصد تشریع نماز باجماعت کے مخالف ہے لیکن پہلی صورت سے اہون اور اخف ہے۔ بہر حال یہ دونوں صورتیں ملت اسلامیہ کا درد رکھنے والے شخص کے لیے سخت قلق واذیت کا باعث ہیں جو علماء کے فتاویٰ سے دور نہیں ہوسکتیں۔ اس کے لیے اسلامی حکومت کی ضرورت ہے۔

(مصباح بستی)

س : ایک آدمی جو بہت عرصے سے یا ایک سال سے یا تھوڑے دن سے نماز اور روزہ نہیں ادا کرتا ہے اب اسے بہت افسوس ہوا اور نماز اور روزہ ادا کرنے لگا۔ کیا اس کے ذمہ فوت شدہ نمازوں اور روزوں کی قضا ضروری ہے؟ یا خدا سے معافی مانگ کر آئندہ مسلسل نماز اور روزہ ادا کرنے لگے تو یہی کافی ہے؟ اگر قضا کرنے کی ضرورت ہے تو کس طرح؟...... حمزہ، پالگھاٹ۔

ج : ہاں تمام فوت کردہ نمازوں اور روزوں کی قضا ضروری اور لازم ہے۔ یہی مذہب ہے اکثر علماء امت کا۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں: "وأما من كان عالما بوجوبها، وتركها بلا تأويل، حتى خرج وقتها المؤقت، فهذا يجب عليه القضاء عند الائمة الاربعة، وذهب طائفة منهم ابن حزم وغيره إلى أن فعلها بعد الوقت لايصح من هولاء، وكذلك قالوا في من ترك الصوم متعمدا "(فتاویٰ شیخ الاسلام ۲/ ۲۴۰).

وقال العلامة الشوكاني في الدرر البهية: "إن كان الترك عمداً لا لعذر، فدين الله أحق أن يقضى". قال العلامة البوفالي في الروضة الندية ۱/ ۲۰۰: "قد اختلف أهل العلم في قضاء الفوائت المذكورة لا لعذر، فذهب الجمهور إلى وجوب القضاء، وذهب داود الظاهري وابن حزم وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه لا قضاء

علی العامد غیر المعذور ، بل قد باء بإثم ماتر که من الصلوۃ " انتھی، امام ابن حزم نے "محلی" میں قائلین وجوب قضا کے خلاف جو اعتراضات اور دلائل پیش کیے ہیں، ان سے اطمینان قلب اور تشفی نہیں ہوتی، (ولعل الله یحدث بعد ذلک أمرا)
چھوڑے ہوئے روزوں کی قضا متفرق کر کے رکھے یا پے در پے لگا تار بغیر تفریق کے۔ دونوں طرح جائز ہے، قضاء نماز کی یہ صورت ہے کہ روزانہ ہر وقتی فرض نماز ادا کرنے سے پہلے یا بعد میں چھوڑی ہوئی فرض نماز ادا کر لے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۲ ربیع الاول ۶۲ ۱۳ھ/ اپریل ۱۹۴۲ء)

س : عمر کی بیوی کی بیماری جب بہت بڑھ گئی کھانسی منٹ منٹ پر آتی تھی پیاس بھی دم بدم لگا کرتی تھی تو نمازوں کو اشاروں سے بھی پڑھنے سے مجبور تھی، اس کی نمازیں چھوٹ گئی ہیں از روئے شریعت اس کے لیے کیا کفارہ عائد ہوتا ہے؟

(محمد ظہور الاسلام خان بستی)

ج : متوفیہ کے اولیاء کو چاہیے کہ اس کی چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا پڑھ دیں۔ یعنی: جس طرح میت کے چھوٹے ہوئے روزوں کی قضا اس کے اولیاء رکھتے ہیں۔ اسی طرح اس کے تمام فوت شدہ نمازوں کی قضا پڑھیں۔ یا ہر نماز کے بدلے ایک محتاج کو کھانا کھلا دیں۔ اس طرح دن اور رات کی پانچ نمازوں کے بدلے پانچ مسکین کو کھانا کھلانا ہوگا۔ یا کھانا کھلانے کے بجائے ہر نماز کے بدلے انگریزی سیر کے حساب سے گیارہ چھٹانک خیرات کر دیں۔ هذا ما عندی والله أعلم بالصواب.

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ بدھلی

☆ عند الحنفیۃ جمع بین الصلوتین حقیقۃ جائز نہیں۔ نہ تقدیماً نہ تاخیراً۔ پس جب تقدیم عشاء جائز نہیں تو تقدیم وتر بھی جائز نہیں بطریق اولی لأن الوتر تابع للعشاء عندھم اور عند المالکیۃ اداء وتر قبل غیبوبۃ شفق جائز نہیں ولو کان بعد صلوۃ العشاء ففی الشرح الكبير للمالكية :"ووقته أی وقت الوتر بعد عشاء صحيحة وبعد شفق، ففعله قبل العشاء أو بعدها قبل الشفق كما فی ليلة المطر لغو" انتهى. فوافقوا الحنفية فی ذلک' ويجوز عند الحنابلة والشافعية الوتر قبل الشفق اذا صلى العشاء قبل وقته فی جمع التقديم، لأنه إذا جاز تقديم العشاء وهی فريضة' جاز تقديم الوتر وهی سنة بالطريق الأولى' وهذا هو الحق' ولم ينقل تقديم الوتر عنه صلى الله عليه وسلم' لأنه كان يصلی الوتر فی آخر الليل مع التهجد ولو كان مسافرا.

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۴۲)

س : بے نمازی کو سلام کرنا چاہیے یا نہیں؟

ج : بے نمازی فاسق ہے اس کو ابتداً نہیں سلام کرنا چاہیے' ہاں اگر دینی یا دنیوی فتنہ کا اندیشہ ہو تو فاسق اور بدعتی کو ابتداء

سلام کرنا جائز ہے۔لیکن اگر فاسق یا بدعتی سلام کی ابتدا کرے تو سلام کا جواب بہر حال دے دینا چاہیے۔امام بخاری اپنی صحیح (۲۳/۱) میں فرماتے ہیں"باب من لم یسلم علی من اقترف ذنبا" الخ حافظ لکھتے ہیں:"قد ذهب الجمهور إلى أنه لایسلم علی الفاسق و لا المبتدع ، قال النووی : فإن اضطر إلى السلام ، بأن خاف ترتب مفسدة فی دین او دنیا إن لم یسلم سلم، و كذا قال ابن العربی، وزاد: وینوی أن السلام اسم من أسماء الله تعالى، و كأنه قال: الله رقیب علیكم ، وقال المهلب: ترک السلام على أهل المعاصی سنة ماضية ، وبه قال كثير من أهل العلم فی أهل البدع، وحكى ابن رشد: قال قال مالک: لایسلم على أهل الأهواء" (فتح الباری: ۴۰/۷)

(محدث دہلی ج:۸ش:۸شوال ۱۳۵۸ھ دسمبر ۱۹۴۰ء)

س : ایک شخص ضعیف العمر سن اسی (۸۰) کا رکھتا ہے اس کے دونوں زانوؤں میں درد اور اعصاب کا تشنج رہتا ہے، رکوع اور تشہد کی حالت میں تشنج اور درد شدید ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے رکوع وسجدہ کی تسبیحیں پڑھنی مشکل ہوتی ہیں بنابریں اس کو پورے طور سے تشفی وتسلی نہیں ہوتی۔فقط صبح کی نماز جوں توں ادا کر لیتا ہے۔باقی چار وقت کی نمازیں ادا کرنے سے قاصر رہتا ہے۔ایسا شخص ایک وقت کی نماز پر اکتفا کر سکتا ہے۔یا باقی نمازیں بھی ادا کرنے پر مجبور ہے۔ایسا شخص فوت کردہ نمازیں قضا کرے یا نہ،اور روزہ نہ رکھ سکنے کی وجہ سے ایک شخص کو سحر وافطار کرا دیتا ہے۔

محمد رحیم اللہ،مدراس

ج : بوڑھا آدمی جب تک سن خرافت کو نہ پہنچ جائے اور اس کے ہوش وحواس زائل نہ ہو جائیں،تمام شرعی احکام کا بدستور مکلف اور پابند رہتا ہے۔اور ایک نماز بھی اس کے ذمہ سے ساقط نہیں ہوتی،البتہ نماز ادا کرنے کی کیفیت میں آسانی اور سہولت ہو جاتی ہے۔اس اسی سالہ ضعیف العمر بیمار شخص کو اگر حسب دستور رکوع اور سجدہ کرنے اور ہر طرح بیٹھ کر نماز پڑھنے میں تکلیف ہوتی ہے تو دائیں پہلو پر لیٹ کر قبلہ رُو ہو کر پنجگانہ فرائض ادا کرے۔رکوع وسجدہ سر کے اشارے سے ادا کرنا کافی ہوگا۔ایسے معذور اور بیمار کے لیے شرعاً یہی حکم ہے۔تکلیف اور مشقت برداشت کر کے کھڑے ہو کر حسب دستور کسی ایک نماز کے ادا کر لینے سے بقیہ نمازیں معاف نہیں ہوں گی۔فوت کردہ نمازیں بھی لیٹ کر قضا کرے۔رمضان کے روزے نہیں رکھ سکتا ہے۔تو مسکین کو کھانا کھلا دینا کافی ہے۔

(محدث دہلی ج:۱۱ش:۱ربیع الاول ۱۳۶۶ھ/فروری ۱۹۴۷ء)

س : پوری آستین کا کرتہ پہن کر اگر کہنی کے اوپر آستین چڑھائے رکھے تو اس حالت میں نماز پڑھنی افضل ہے یا آستین گرا کر پڑھنی افضل ہے؟۔

(سائل محمد سلیمان از لال گنج بردوان)

ج : آستین گرا کر نماز پڑھنی چاہیئے کہ یہی افضل ہے۔آستین چڑھائے رہنے کی حالت میں نماز فاسد نہیں ہوگی کیوں کہ کہنیوں کا ڈھانکنا نماز میں ضروری نہیں ہے "عن ابن عباس قال: أمر النبی صلى الله عليه وسلم أن يسجد على سبعة

اعضـاء، ولا یکف شعراً ولا ثوباً، الحدیث (بخاری(۱) مسلم(۲)) قال الحافظ: ''المراد أنه لا یجمع ثیابه ولا شعره، وظاهره یقتضی أن النهی عنه فی حال الصلاۃ، ورده عیاض بأنه خلاف الجمهور، فإنهم کرهوا ذلک للمصلی، سواء فعله فی الصلاۃ أو قبل أن یدخل فیها، واتفقوا علی أنه لا یفسد الصلاۃ، لکن حکی ابن المنذر عن الحسن وجوب الإعادۃ'' انتهی ملخصا (فتح:۲/۲۹۵).

(محدث دہلی ج:۸ش:۵رجب ۱۳۵۹ھ/ستمبر ۱۹۴۰ء)

س : کیا نیم آستین اور صدری پہن کر عورت اور مرد نماز پڑھ سکتے ہیں؟......عبدالحلیم ازسوہ سرائے۔

ج : نماز میں عورت کے لیے چہرہ اور پہونچے تک دونوں ہاتھوں کے علاوہ پورے بدن کا چھپانا ضروری ہے۔ اگر چہرہ اور ہاتھوں کے علاوہ باقی جسم کا کچھ حصہ بھی کھلا رہ جائے گا تو اس کی نماز باطل ہوگی۔ ''عن أم سلمة' أنها سألت النبی صلی الله علیه وسلم أتصلی المرأۃ فی درع وخمار لیس علیها إزار؟ قال: إذا کان الدرع سابغایغطی ظهور قدمیها'' (أخرجه ابوداود) (۳) وصحح الائمة وقفه، قاله الحافظ(۴)، قال الأمیر الیمانی: ''وله حکم الرفع وإن کان موقوفا، إذا الأقرب أنه لا مسرح للإجتهاد فی ذلک''(۵) انتهی.

قلت: ویمکن أن یجمع بأن أم سلمة سألت النبی صلی الله علیه وسلم عن ذلک وأفتت بوفق روایتها پس عورت بڑی چادر یا کرتے کے نیچے یا کرتے کے اوپر نیم آستین یا صدری پہن کر نماز پڑھے تو نماز بلاشبہ صحیح اور درست ہوگی۔ اور مرد کے لیے نماز میں ناف سے لے کر گھٹنے کے نیچے تک۔ اور اگر کپڑا کافی ہے تو دونوں کندھوں کا چھپانا بھی فرض اور ضروری ہے۔ آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: ''لا یصلی فی الثوب الواحد لیس علی عاتقه شئی'' (بخاری عن أبی هریرۃ)(۶) وقد عمل بظاهرا لحدیث ابن حزم فقال: ''وفرض علی الرجل ان صلی فی ثوب واسع، أن یطرح منه علی عاتقه أو عاتقیه، فإن لم یفعل، بطلت صلوته، فان کان ضیقا اتزربه واجزأہ سواء کان معه ثیاب غیرہ أوولم یکن'' (نیل الاوطار ۲/۵۹) نیم آستین سے کندھا چھپ جاتا ہے اس لیے نماز صحیح ہوگی۔

(محدث دہلی ج:۸ش:۱۰محرم ۱۳۶۰ھ فروری ۱۹۴۱ء)

س : باوجود گھر میں ٹوپی موجود ہونے کے ننگے سر پڑھنا افضل ہے یا ٹوپی وغیرہ پہن کر افضل ہے۔؟

ج : اللہ تعالیٰ نے فرمایا: '' خذوا زینتکم عند کل مسجد'' (الاعراف:۳۱) اس آیت سے ثابت ہوا کہ ٹوپی یا عمامہ وغیرہ کے ساتھ نماز پڑھنی اولیٰ وافضل ہے کیوں کہ ٹوپی اور عمامہ باعث زیب وزینت ہیں۔ اور نمازی کو اچھی ہیئت میں کھڑا ہونا چاہیے

(۱) کتاب الاذان باب السجود علی سبعة اعظم ۱/۱۹۸ (۲) کتاب الصلاۃ باب اعضاء السجود (۴۹۰) ۱/۳۵۴ (۳) کتاب الصلاۃ باب فی کم تصلی المراۃ (۶۳۹) ۱/۴۵ (۴) بلوغ المرام ص:۶۳ (۵) سبل السلام ۱/۲۰۴ (۶) کتاب الصلاۃ باب إذا صلی فی الثوب الواحد ۱/۹۵.

لیکن اگر کوئی شخص بلاعذر ننگے سر نماز پڑھ لے تو جائز ہے اور کوئی مضائقہ نہیں کیوں کہ مردوں کے لیے نماز میں سر ڈھانکنا ضروری نہیں ہے آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں:

(۱) "لا يصلي أحدكم في الثوب الواحد، ليس على عاتقه شئي" (بخاری عن ابی هريرة).(۱)

(۲) "عن أبي سعيد الخدري قال: دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم فرأيته يصلي على حصير يسجد عليه............قال: ورأيته يصلي في ثوب واحد متوشحا به" (صحيح مسلم) (۲).

(۳)عن محمد بن المنكدر قال: صلى جابر في إزار قد عقده من قبل قفاه، وثيابه موضوعة على المشجب، فقال له قائل: تصلي في ازار واحد، فقال: إنما صنعت ذلك ليراني أحمق مثلك، وأينا كان له ثوبان على عهد رسول الله ﷺ" (صحیح بخاری)(۳).

ان تینوں حدیثوں سے صاف ظاہر ہے کہ نماز میں سر ڈھانکنا ضروری نہیں ہے۔ ہاں اولیٰ اور افضل یہ ہے کہ ٹوپی یا عمامہ یا رومال سے سر چھپا کر نماز پڑھے۔ پس جو لوگ ٹوپی یا عمامہ یا رومال ہوتے ہوئے ننگے سر نماز پڑھتے ہیں، ان کی نماز بلاشک وشبہ صحیح اور درست ہوتی ہے۔ کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے اس بات کے بیان کرنے کے لیے کہ صرف ایک کپڑے (چادر یا تہبند) میں بھی نماز ہو جاتی ہے ایک کپڑے میں نماز ادا فرمائی۔ اور ظاہر ہے کہ جب صرف ایک تہمد یا ایک چادر باندھ کر نماز ادا کی جائے گی تو یقیناً سر کھلا ہوا رہے گا۔ لیکن ٹوپی ہوتے ہوئے سستی اور غفلت اور لاپروائی سے برہنہ سر نماز پڑھنے کی عادت نہیں ڈالنی چاہیے۔

(محدث دہلی ج:۸ش:۵ رجب ۱۳۵۹ھ/ستمبر ۱۹۴۰ء)

س : پگڑی باندھ کر نماز پڑھنی افضل ہے یا بغیر پگڑی باندھے ہوئے؟

ج : جس مقام میں عام طور پر لوگوں میں دستار (پگڑی) باندھنے کی عادت ہو اور لوگ پگڑی کو اچھی اور محترم سمجھتے ہوں بغیر پگڑی کے نماز پڑھنی خلاف اولیٰ ہے۔ یعنی: پگڑی باندھ کر پڑھنی افضل ہے۔ اور جہاں اس کا رواج وعادت نہ ہو اور نہ لوگ اس کو کوئی محترم اور اچھی چیز شمار کرتے ہوں یعنی ان کے نزدیک اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے' وہاں بغیر پگڑی کے نماز پڑھنے میں کچھ بھی کراہت اور مضائقہ نہیں ہے۔

(محدث ج:۹ش:۵ شعبان ۱۳۶۰/ستمبر ۱۹۴۱)

س : مسلمانوں کی اکثریت نماز اور غیر نماز تمام اوقات میں محض ٹوپی بغیر عمامہ کے استعمال کرتی ہے کیا آنحضرت ﷺ نے یا صحابہ کرام نے کبھی یا ہمیشہ ٹوپی بغیر پگڑی کے استعمال کی ہے؟

---

(۱) كتاب الصلاة باب إذا صلى في ثوب واحد ۱/۹۵ (۲) كتاب الصلاة باب الصلاة في ثوب واحد وصفة لبسه (۵۱۹) ۱/۳۶۹

(۳) كتاب الصلاة باب عقد الازار على القفافي الصلاة ۱/۹۳.

ج : نماز میں اور نماز سے باہر ہمیشہ یا کبھی صرف ٹوپی استعمال کرنی بلاشبہ جائز اور مباح ہے۔ پگڑی باندھنی نہ فرض ہے، نہ واجب نہ سنت موکدہ۔ اور حدیث ''إن فرق مابيننا وبين المشركين العمائم على القلانس'' ترمذی (۱) ابوداود (۲) ضعیف ہے اور اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو ابن الملک وغیرہ شراح کے بیان کردہ معنی کے مطابق اس حدیث سے صرف ٹوپی پہننے کی کراہت نہیں ثابت ہوتی۔ آنحضرت ﷺ بغیر عمامہ کے صرف ٹوپی بھی استعمال فرمایا کرتے تھے۔

امام ابن القیم ''زاد المعاد'' (۱/ ۱۳۵) میں فرماتے ہیں: ''وكان يلبسها (اى العمامة) ويلبس تحتها القلنسوة، وكان يلبس القلنسوة بغير عمامة، ويلبس العمامة بغير قلنسوة'' انتهى اور جامع ترمذی (۴/ ۱۷۷) میں ہے: ''عن أبى يزيد الخولانى أنه سمع فضالة بن عبيد يقول: سمعت عمربن الخطاب يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: الشهداء أربعة ' رجل مؤمن جيد الإيمان' لقى العدو فصدق الله حتى قتل' فذاك الذى يرفع الناس إليه أعينهم يوم القيامة هكذا، ورفع رأسه حتى وقعت قلنسوته، فلا أدرى قلنسوة عمر أراد أم قلنسوة النبى صلى الله عليه وسلم'' الحديث اور ''جامع صغیر'' للسیوطی (۳) میں ہے: ''كان ﷺ يلبس القلانس تحت العمائم' وبغير العمائم ويلبس العمائم بغير القلانس، وكان يلبس القلانس اليمانية ''الحديث (الرویانی وابن عساکر عن ابن عباس) اور صحیح بخاری شریف (۴) میں ہے: ''وضع ابو اسحق قلنسوته فى الصلوٰة ورفعها'' اس اثر سے معلوم ہوا کہ ابو اسحٰق سبیعی جو کبار تابعین سے ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے استاد ہیں اور اڑتیس صحابیوں سے حدیث روایت کی ہے نماز بھی صرف ٹوپی کے ساتھ ادا فرماتے تھے۔

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۳ جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ/ جولائی ۱۹۴۲ء)

س : سورہ ''سبح اسم ربك الأعلى '' کے بعد ''سبحان ربى الأعلى '' کہا جاتا ہے۔ سورہ التین کے آخر میں ''بلى وأنا على ذلك من الشاهدين'' اسی طرح اور سورتوں میں بھی عام طور سے امام اور مقتدی دونوں کہتے ہیں۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ صرف امام کو کہنا چاہیے۔ یا امام ومقتدی دونوں کہہ سکتے ہیں افضل کیا ہے؟۔

ج : کسی حدیث میں صراحۃً سامع کے لیے ''بلى وأنا على ذلك من الشاهدين '' وغیرہ کہنے کا ذکر نہیں۔ قال شيخنا فى شرح الترمذى ۴/ ۲۱۵ فى تفسير سورة والتين: ''والحديث يدل على أن من يقرأ هذه الآيات، يستحب له أن يقول تلك الكلمات، سواء كان فى الصلاة أو خارجها، وأما قولها للمقتدى خلف الإمام فلم أقف على حديث يدل عليه'' انتهى ۔ شافعیہ سامع کے لیے بھی جواب دینے کو مستحب کہتے ہیں خواہ وہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر کما صرح به المناوى فى ''التيسير شرح الجامع الصغير'' والنووى فى ''شرح مسلم'' وفى ''كتاب الاذكار'' آنحضرت ﷺ کے سورہ رحمٰن کی تلاوت کے وقت صحابہ رضی اللہ عنہم نے ''فبأى آلاء ربكما تكذبان'' (الرحمٰن: ۱۳) کے جواب سے

(۱) كتاب اللباس باب العمائم على القلنسوة (۱۷۸٤) ٤/ ۲٤۸ (۲) كتاب اللباس باب فى العمائم (٤۰۷۸) ٤/ ۳٤۱ (۳) ضعيف الجامع الصغير وزيادته ۲/ ۲۳۳ (٤) كتاب العمل فى الصلاة، باب استعانة اليد فى الصلاة ۲/ ۵۸.

سکوت فرمایا تو آپ نے ان کی خاموشی پر اعتراض کیا اور جنات کے جواب دینے کو بطور مدح کے ذکر فرمایا، اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے جن آیتوں کو پڑھ کر جواب دیا ہے، یا پڑھنے والے کو جواب دینے کا حکم دیا ہے، ان کا معنی اور مفہوم اور محل ہی ایسا ہے کہ جب وہ پڑھی جائیں تو پڑھنے والا اور سننے والا ہر شخص ان کا مناسب جواب جو احادیث سے ثابت ہو دے۔ اس استنباط کی رو سے میرے نزدیک سامع کا بھی جواب دینا اچھا ہے۔

(محدث دہلی ج:۲ ش:۱۰ صفر ۱۳۶۱ھ/ جنوری ۱۹۴۷ء)

س : کیا فرماتے ہیں علماء شرع متین اس مسئلہ میں کہ بچوں کو (خواہ دس سال سے زائد یا کم) تعلیم یا تادیب یا کسی خطاء اور جرم یا صلوۃ پر مارنا جائز ہے یا نہیں؟ اگر مارنا ناجائز ہے تو دلیل اگر مارنا جائز ہے تو مارنے کی کیا حد ہے اور کس عمر والے کو اور کس جرم پر؟

ج : جب بچے اور بچیاں دس برس کی عمر کو پہونچ جائیں تو ان کو نماز کے چھوڑنے اور ترک کرنے پر ایسی مار مارنی جائز ہے جو سخت تکلیف و مشقت کا باعث نہ ہو اور مارنے میں چہرے سے بچنا چاہیے اور ایسی مار سے بھی بچنا ضروری ہے جس سے کسی عضو کو خاص نقصان پہنچ جائے۔ "عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: مروا أولادكم بالصلوة وهم أبناء سبع سنين، واضربواهم عليها وهم أبناء عشر سنين الخ (ابو داود (۱)، وفى الباب عن سبرة بن معبد الجهني، أخرجه الترمذى (۲) وابو داود (۳)، قال العلقمي فى شرح الجامع الصغير: "إنما أمر بالضرب لعشر ،لأنه حد يتحمل فيه الضرب غالبا، والمراد بالضرب ضربا غير مبرح، وأن يتقى الوجه فى الضرب" انتهى.

بخاری و مسلم (۴) وغیرہ کی ایک طویل حدیث میں ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما (جن کی عمر آنحضرت ﷺ کی وفات کے وقت کل ۱۳ برس کی تھی) فرماتے ہیں: "فقمت إلى جنبه، فوضع رسول الله ﷺ يده اليمنى على رأسي، وأخذ بأذنى اليمنى يفتلها" ،الحديث، وفى رواية: "فجعلت إذا أغفيت أخذ بشحمة أذنى" (۵) علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ شرح بخاری میں لکھتے ہیں: "وفيه جواز عرك أذن الصغير، لأجل التأديب أو لأجل المحبة" اور حافظ الدنیا امام ابن حجر حدیث کی شرح کے ذیل میں فرماتے ہیں (۴۸۵/۲): "وفيه فتل الأذن لإيقاظ الصبى وتأنيسه، وقيل إن المتعلم إذا تعوهد لفتل الآذن كان أذكى لفهمه" انتهى، قال القارى: "وفتلها إما لينبهه على مخالفة السنة، أو ليزداد تيقظه لحفظ تلك الأفعال، أو ليزيل ماعنده من النعاس".

ترک صلوۃ کے علاوہ دوسری بڑی خطاؤں اور جرموں پر بشرط مصلحت و مقتضائے وقت اس عمر کے بچے اور بچیوں کو معمولی طور پر ان کے مربی مار سکتے ہیں، لیکن واضح ہو کہ تمام بچوں کی تعلیم و تربیت یکساں نہیں ہوتی ہے۔ بعض بچے مار سے خراب ہو جاتے ہیں اور بعض بغیر مارے

(۱) كتاب الصلاة باب متى يؤمر الغلام بالصلوة (۴۹۵) ۱/ (۲) كتاب الصلوة باب متى يؤمر الصبى بالصلاة (۷۰۴) ۲۵۹/۲ (۳) كتاب الصلاة باب متى يؤمر الغلام بالصلاة (۴۹۴) ۱/ (۴) بخارى، كتاب الوتر باب ماجاء فى الوتر ۱۲/۲، كتاب الوضوء باب قراءة القرآن بعدالحدث ۵۳/۱، ومسلم كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب الدعاء فى صلاة الليل (۷۶۳) ۶/۱ (۵) فتح البارى ۴۸۳/۲.

ہوئے درست ہوتے ہیں، ان امور کی رعایت اتالیق ومعلم اور نگراں ومربی والدین اور استاذ کی صلاحیت اور اپنی لیاقت پر موقوف ہے۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیہ بدھلی

س : عورت ومرد کے درمیان نماز کے قواعد میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ مفصل بیان کیا جائے۔

ج : فقہائے حنفیہ مرد اور عورت کے درمیان نماز اور متعلقات نماز کے پچیس سے زائد حکموں میں فرق ذکر کرتے ہیں۔ لیکن خاص نماز کے افعال اور اس کے ادا کرنے کی ہیئت اور کیفیت میں مندرجہ ذیل فرق لکھتے ہیں:

(۱) جہری نمازوں میں عورت کے لیے جہر سے قرأت کرنا غیر مستحب ہے۔ بخلاف مرد کے۔

(۲) مرد نماز شروع کرنے کے وقت دونوں ہاتھ کانوں تک اٹھائے اور عورت کندھوں تک۔ دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں۔ آنحضرت ﷺ نے وائل بن حجر سے فرمایا: ''إذا صليت فاجعل يديك حذاء أذنيك، والمرأة تجعل حذاء ثديها'' (طبرانی کبیر)(۱) یہ حدیث ضعیف وناقابل اعتبار ہے۔ صاحب ''جامع ازہر'' اس حدیث کی بابت فرماتے ہیں: ''أخرجه الطبراني في الكبير عن وائل بن حجر من طريق ميمونة بنت حجر بن عبدالجبار عن عمتهاام يحيى بنت عبدالجبار ولم تعرفا، وبقية رجاله ثقات'' انتهى اور چوں کہ رفع یدین کی حد میں فرق کرنے کی حدیث ضعیف وناقابل استدلال ہے اس لیے علامہ شوکانی فرماتے ہیں: ''لم يروما يدل على الفرق بين الرجل والمرأة في مقدار الرفع، وروى عن الحنفية أن الرجل يرفع إلى الأذنين والمرأة إلى المنكبين، لأنه أسترلها، ولا دليل على ذلك'' (نیل الاوطار ۲/۷۳)۔

(۳) مرد دونوں ہاتھ ناف سے نیچے باندھے اور عورت سینہ پر یا اس سے نیچے لیکن ناف سے اوپر کیوں کہ اس میں پردہ زیادہ ہے۔ جن ضعیف، غیر صحیح، غیر ثابت حدیثوں میں یہ مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ ناف سے نیچے ہاتھ باندھتے تھے ان کو مردوں پر محمول کر دیا اور جن صحیح، ثابت، محفوظ حدیثوں سے آنحضرت ﷺ کا سینہ پر ہاتھ باندھنا ثابت ہے ان کو عورتوں کے حق میں مخصوص کر دیا اس لیے کہ مراعاة الستر أولى من مراعاة السنة فيا للعجب.

(۴) عورت رکوع میں تھوڑا اور کم جھکے (بلا دلیل؟) بخلاف مرد کے کہ وہ پورے طور پر جھکے اس طرح سے کہ پیٹھ بالکل سیدھی رہے اور سر پشت سے جھکا ہوا نہ ہو، نہ اونچا ہو، بلکہ سر اور پیٹھ دونوں ہموار ہوں۔

(۵) مرد رکوع میں اپنے دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو پھیلا کر اور ایک دوسرے سے الگ رکھ کر گھٹنوں پر ٹیکے اور عورت انگلیوں کو ملی ہوئی رکھے، مرد کی طرح جدا اور الگ نہ رکھے۔

(۱) مجمع الزوائد ۲/۱۰۱۔

(۶) عورت اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں (ذراع) تک سجدہ میں زمین پر بچھا دے (بلا دلیل؟) بخلاف مرد کے کہ وہ زمین سے الگ اور اونچا رکھے۔

(۷) عورت سجدہ میں دونوں بغلوں کو کشادہ نہ ہونے دے یعنی: دونوں بازوؤں اور کہنیوں کو پہلو سے ملائے رکھے (بلا دلیل؟) بخلاف مرد کے۔

(۸) عورت سجدہ میں پیٹ کو دونوں رانوں پر رکھ دے یعنی: اس کا سجدہ بالکل پست ہو اور پیٹ ران سے جدا نہ رکھے بخلاف مرد کے، دلیل میں یہ دو حدیث ذکر کرتے ہیں:

(۱) روی أبو داود فی مراسیله: ''أن رسول الله ﷺ مر علی امراتین تصلیان فقال: إذا سجد تما فضما بعض اللحم الأرض، فإن المرأة لیست فی ذلک کالرجل'' یہ حدیث مرسل ہے اور حدیث مرسل حجت اور دلیل نہیں بن سکتی۔

(۲) ''إذا سجدت المرأة ألصقت بطنها بفخذها کأن أسترما یکون لها'' أخرجه البیهقی (۱) وضعفه، وابن عدی فی الکامل عن ابن عمر مرفوعا۔ یہ حدیث بھی ضعیف ہے۔

(۹) دونوں سجدوں کے درمیان اور قعدہ اولی وثانیہ میں عورت تورک کرے یعنی: دائیں جانب دونوں پاؤں نکال کر بائیں سرین پر بیٹھے بخلاف مرد کے کہ وہ ان تینوں جگہوں میں دایاں پاؤں کھڑا رکھے اور بائیں پاؤں کو بچھا کر اس پر بیٹھے۔ جن صحیح حدیثوں سے یہ ثابت ہے کہ آنحضرت ﷺ صرف قعدہ اخیر میں یا سلام سے متصل قعدہ میں تورک (دایاں پاؤں کھڑا رکھنا اور بایاں پاؤں نکال کر دائیں جانب نکال کر بائیں سرین پر بیٹھنا (بخاری) (۲) یا دونوں پاؤں دائیں جانب نکال کر بائیں سرین پر بیٹھنا۔ (ابوداود (۳) کرتے تھے، ان حدیثوں کو مندرجہ ذیل آثار کی وجہ سے عورتوں کے حق میں کر دیا گیا: ''عن نافع عن ابن عمر، أنه سئل کیف کان النساء یصلین علی عهد رسول الله ﷺ؟ قال: کن یتربعن ثم أمرن أن یحتقرن'' (مسند ابو حنیفه)، قال القاری: ''أی یضممن من أعضاء هن بأن یتورکن'' انتهی، ''وعن نافع أن صفیة کانت تصلی وهی متربعة، وعن نافع قال: کن نساء ابن عمر یتربعن فی الصلوٰة'' (مصنف ابن ابی شیبة) معلوم ہوا کہ عورت اور مرد کے بیٹھنے کی ہیئت میں فرق ہے لیکن صحیح بخاری (۴) میں ہے: ''کانت ام الدرداء تجلس فی صلوتها جلسة الرجل و کانت فقیهة'' یعنی: ''حضرت ام الدرداء کبری صحابیہ یا صغری تابعیہ مردوں کی طرح (قعدہ اولیٰ میں افتراش اور قعدہ اخیرہ میں تورک) قعدہ کیا کرتی تھیں''، معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک عورت اور مرد کے درمیان نماز کے اندر بیٹھنے کی کیفیت میں فرق نہیں ہے۔ ان کے علاوہ علمائے حنفیہ اور فرق بھی ذکر کرتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ مرد اور عورت کے درمیان نماز کے احکام میں اوپر ذکر کیے ہوئے فروق کسی صحیح روایت سے ثابت نہیں ہوتے۔ فقط۔

(محدث دہلی ج:۸ ش:۱۲ ربیع الآخر ۱۳۵۹ھ/ جون ۱۹۴۰ء)

س: ایک شخص کو شراب پینے سے نشہ نہیں آیا یعنی: پینے کے بعد وہ بالکل ہوش میں ہے اس حالت میں اس کو نماز پڑھنی چاہیے یا

(۱) السنن الکبری ۲/۲۲۲ (۲) کتاب الأذان باب سنة الجلوس فی التشهد ۱/۲۰۱ (۳) کتاب الصلاة باب من ذکر التورك فی الرابعة (۹٦٥) ۱/۵۹۰ (٤) کتاب الاذان باب سنة الجلوس فی التشهد ۱/۲۰۱۔

نہیں؟ حاجی محمد میاں از قلابہ

ج : وہ آدمی جس کو شراب پینے سے نشہ نہیں آیا اور اس کی عقل قائم اور صحیح ہے اسے خوب اچھی طرح منہ صاف کر کے نماز پڑھنی چاہیے۔ نماز کے وجوب اور صحت کے لیے بلوغ اور عقل ضروری ہے۔ اور یہ دونوں چیزیں یہاں موجود ہیں: "إن العبد مادام عاقلا بالغا، لایصل إلی مقام یسقط منه الأمر والنهی لقوله تعالیٰ (واعبدربک حتی یأتیک الیقین) فقد جمع المفسرون علی ان المراد به الموت" (شرح فقه اکبر للملاعلی القاری ص: ۱۴۹) شراب انگوری ہو یا کسی اور چیز کی اس کی زیادہ اور تھوڑی مقدار یہاں تک کہ ایک قطرہ بھی بجز حالت اضطرار کے، ہر حال اور ہر وقت میں حرام اور نجس ہے۔ اس کا پینے والا فاسق اور ملعون ہے اس کو اس گناہ سے جلد توبہ کرنی چاہیے۔

(محدث دہلی ج:۸ ش:۷ رمضان ۱۳۵۹ھ/نومبر ۱۹۴۰ء)

س : اکثر کوکن لوگ عصر اور صبح کی نماز کے بعد مصافحہ کرتے ہیں کیا یہ جائز ہے؟

ج : خاص عصر و فجر کی نماز کے بعد مصافحہ کرنے کی شریعت میں کوئی اصل نہیں ہے۔ اس لیے یہ بدعت ہے۔ اور آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: "من أحدث فی أمرنا هذا، مالیس منه فهو رد " (۱) ملا علی قاری حنفی لکھتے ہیں: "صرح بعض علماء نا بأنها مکروهة حینئذ، وأنها من البدع المذمومة " انتهی ، وقد صوب القاری شیخنا فی شرح الترمذی (۳/۳۹۶).

(محدث دہلی ج:۸ ش:۶ شعبان ۱۳۵۹ھ/ اکتوبر ۱۹۴۰ء)

س : نماز تہجد سفر یا بیماری یا نیند کی غفلت وغیرہ سے چھوٹ جائے اور وتر کا وقت بھی نہ ہو تو کیا کرے؟ نماز قضا کرنے سے گنہگار ہوگا یا نہیں؟ وتر نماز میں دعائے قنوت پڑھنا بھول گیا تو کیا کرے سجدہ سہو کر کے سلام پھیرے یا دہرا دے؟

ج : سفر یا بیماری یا نیند کے غلبہ کی وجہ سے تہجد کی نماز چھوٹ جائے تو بہتر یہ ہے کہ دن میں قضا کرے۔

(۱) (وهو الذی جعل اللیل والنهار خلفة لمن أراد أن یذکر أو أراد شکورًا) (قرآن کریم) (۲).

(۲) حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ: "جب آپ کی تہجد کی نماز بیماری اور درد و تکلیف یا نیند کی وجہ سے چھوٹ جاتی تو دن میں بارہ رکعت ادا فرماتے"۔ مسلم (۳) ترمذی (۴)۔

(۳) آنحضرت ﷺ نے فرمایا: جس شخص کا رات کا وظیفہ اور ورد (تہجد کی نماز تلاوت قرآن) نیند کی وجہ سے فوت ہو گیا، اور اس نے ظہر کی نماز سے پہلے اس کی قضا کر لی، تو گویا رات میں اپنے وقت میں ادا کیا"۔ مسلم (۵)۔

(۱) صحیح البخاری کتاب الصلح باب إذا اصطلحو علی جور فالصلح مردود ۳/۱۶۷ (۲) الفرقان (٦٤) (۳) کتاب الصلاة المسافرین باب جامع صلاة اللیل (٧٤٦) ٥١٣/١ (٤) کتاب الصلاة باب إذا نام عن صلاته باللیل (٤٤٥) ٣٠٦/٢ (٥) کتاب صلاة المسافرین باب جامع صلاة اللیل (٤٤٧) ٥١٥/٢.

(۴) وتر کی نماز کا وقت نکل جائے تو اس کی قضا ضروری ہے آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں: ''من نام عن الوتر ونسیه فلیصل اذا ذکر واذا استیقظ'' (ترمذی ابوداود وغیرہ (۱) بلا عذر شرعی فرض نماز کو وقت سے مؤخر کر دینا گناہ ہے آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: اللہ تعالیٰ تم پر پانچ نمازیں فرض کی ہیں، جو باقاعدہ وضو کر کے پورے خضوع اور تعدیل ارکان کے ساتھ ان نمازوں کو ان کے مقررہ اوقات میں ادا کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کو بخش دے گا اور جنت میں داخل فرمائے گا، اور جو ایسا نہیں کرے گا وہ مشیت الٰہی کے ماتحت ہے۔ معاف کر دے یا عذاب میں مبتلا کرے''۔ (ابوداود (۳) موطا مالک) (۴)۔

واجب کو بھول کر چھوڑ دینے سے صرف سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، نماز کے دہرانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور رکن (فرض یا شرط) کے چھوڑ دینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے اور نماز لوٹانی پڑتی ہے۔ دعائے قنوت نہ واجب ہے اور نہ رکن اس لیے اس کو بھول کر چھوڑ دینے کی صورت میں نہ سجدہ سہو ضروری ہے اور نہ نماز لوٹانے کی ضرورت ہے۔

(محدث دہلی ج:۸ ش:۳ جمادی الاول ۱۳۵۹ھ/ جولائی ۱۹۴۰ء)

س : (۱) قرآن کریم کے حاشیہ پر بعض آیات کے مقابل لفظ ''سجدہ'' مرقوم ہوتا ہے۔ عام اساتذہ کہتے ہیں کہ ان آیات کو ختم کر کے سجدہ کرنا چاہیے یہ حکم قرآن سے ماخوذ ہے یا احادیث سے؟

(۲) سجدہ تلاوت فی الفور کرنا چاہئے یا بعد میں بھی کسی وقت کیا جا سکتا ہے؟

(۳) اگر وہی آیات نماز با جماعت میں امام کی قرأت میں آجائیں تو کیا سجدہ تلاوت بغیر رکوع کے اسی وقت ادا کیا جائے۔

(۴) سجدۂ تلاوت میں کیا پڑھنا چاہیے۔

(۵) نماز یا نماز سے باہر سجدہ تلاوت اللہ اکبر کہہ کر ادا کرنا چاہیے یا بغیر اللہ اکبر کہے ہوئے بھی ادا کیا جا سکتا ہے؟ محمد سلیمان۔ از گیا۔

ج : (۱) قرآن مجید میں تلاوت کے کل پندرہ سجدے ہیں۔ سورہ حج میں دو سجدے ہیں اور یہ سب سجدے احادیث معتبرہ سے ثابت ہیں اور بعض مقامات میں خود سجدہ کی آیت بھی اس حکم پر دلالت کرتی ہے۔

(۲) سجدہ تلاوت فی الفور ضروری نہیں ہے بعد میں بھی ادا کیا جا سکتا ہے۔

(۳) ہاں بغیر رکوع کے اسی وقت سجدہ تلاوت ادا کر لیا جائے۔ سجدۂ تلاوت چوں کہ نماز کا جزء نہیں ہے اس لیے رکوع کے بغیر ادا کیا جائے گا۔ سجدۂ صلاۃ کی طرح رکوع سے موخر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(۴) ان دونوں دعاؤں میں سے کوئی ایک دعا پڑھنی چاہیے۔:

(۱) ''اللھم اکتب لی بھا عندک اجرا، وضع عنی بھا وزرا، واجعلھا لی عندک ذخرا، وتقبلھا منی کما تقبلھا من عبدک داود'' ترمذی (۲) حاکم (۳) ابن حبان (۴) ابن ماجہ (۵)۔

(۱) كتاب الصلاة باب ماجاء في الرجل ينام عن الوتر او ينساه (٤٦٥) ٢/٣٣٠ (٢) كتاب الصلاة، باب في الدعاء في الوتر (١٤٣٠) ٢/١٣٧ (٣) كتاب الصلاة باب في المحافظة على وقت الصلاة (٤٢٥) ١/٢٩٦ (٤) باب الامر بالوتر (٢٦٦) ص: ٩٠ (٥) كتاب الدعوات باب مايقول في السجود (٣٤٢٤) ٥/٤٨٩

(۲)"سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره بحوله وقوته فتبارک الله أحسن الخالقين" احمد (۱) اصحاب السنن (۲) دارقطنی (۳) حاکم (۴) بیہقی (۵).

(۵) اللہ اکبر کہہ کر ادا کیا جائے نماز میں ہو یا نماز سے باہر بلکہ نماز کے اندر سجدہ سے سر اٹھاتے وقت بھی اللہ اکبر کہا جائے قال في المغني ۲/۳۵۶: "إذا سجد للتلاوة فعليه التكبير للسجود والرفع منه، سواء كان في صلوة وفي غيرها، وبه قال ابن سيرين والحسن وابو قلابة والنخعي ومسلم بن يسار وابو عبدالرحمن السلمي والشافعي وابو اسحق واصحاب الراى، وقال مالك: إذا كان في صلاة، واختلف عنه إذا كان في غير صلاة، ولنا ما روى ابن عمر فقال: كان رسول الله ﷺ يقرأ علينا القرآن ، فإذا أمر بالسجدة كبر وسجد وسجدنا معه " الخ.

(محدث دہلی ج: ۱۰ ش: ۶ رمضان ۱۳۶۱ھ / اکتوبر ۱۹۴۲ء)

س : زید کہتا ہے کہ بغیر تجوید مروجہ کے جانے کسی کی نماز صحیح نہ ہوگی اور ہر شخص پر تجوید کا سیکھنا فرض ہے، کیا واقعی وہ عالم یا حافظ یا غیر حافظ جو تجوید نہیں جانتے ان کی نماز نہیں ہوتی ؟ اور ترتیل کے معنی تجوید کے ہیں، وہ تجوید جو آج کل قاری ادا کرتے ہیں جیسے: قارئین پانی پت وغیرہ یا کوئی دوسرے معنی ہیں؟ اور کیا 'ورتل القرآن ترتيلا'' (المزمل: ۴) سے فرضیت تجوید القرآن ثابت ہے یا نہیں؟

ج : واضح ہو کہ لغت میں ''تجوید'' کے معنی: تحسین کے ہیں۔ اور قراء کی اصطلاح میں: تجوید تمام حروف کو ان کے مخارج سے مع جمیع صفات کے ادا کرنے کو کہتے ہیں (فوائد مکیہ قاری عبدالرحمٰن مکی)۔ "التجويد: هو لغة: التحسين، واصطلاحا إعطاء الحروف ما تستحقه من الصفات" (مفتاح التجويد لعبدالله بن ابراهيم المكي).

وهو اعطاء الحروف حقها ... من صفة لها ومستحقها

ورد كل واحد لأصله ... واللفظ في نظيره كمثله

مكملا من غير ما تكلف ... باللفظ في النطق بلا تعسف

(متن الجزریہ للشیخ ابن الجزری الشافعی)

علم قراءت میں تجوید کے تین مرتبے ہیں: (۱) الترتيل : وهو التأني بالقراءة (۲) الحدر، وهو الإسراع بها، (۳) التدوير: وهو مرتبة بينهما ، علماء قرات قواعد تجوید کے مطابق قرآن پڑھنے کو نہایت ضروری قرار دیتے ہیں۔ تجوید سے نہ پڑھنے والے کو گنہگار کہتے ہیں: "العمل به فرض على كل مكلف قاري" (مفتاح التجويد).

---

(۱) مسند احمد ۶/ ۳۰ (۲) ابو داود (۱۴۱۴) ۲/ ۱۲۶، ترمذی (۳۴۲۵) ۵/ ۴۸۹، نسائی ۲/ ۲۲۱ ابن ماجه (۱۰۵۴) ۱/ ۳۳۵ (۳) سنن الدارقطني ۱/ ۴۰۶، (۴) المستدرك ۱/ ۲۱۹، (۵) السنن الكبرى ۲/ ۳۲۰.

والأخذ بالتجويد حتم لازم — من لم يجود القرآن آثم

لأنه به الإله أنزل — وهكذا منه إلينا وصلا

وهو ايضا حلية التلاوة — وزينة الاداء والقراءة

(متن الجزریہ ملاعلی قاری ص:۱۷، ۱۸، شیخ الاسلام زکریا انصاری ص:۶۳)۔

اورعلماء حنفیہ اپنے فتاوؤں میں لکھتے ہیں کہ علم تجوید بقدر مایجوز به الصلاة فرض عین ہے۔

''ترتیل'' کے معنی لغت میں: تنضید وتنسیق یعنی: ترتیب وتنظیم کے ہیں''اصل الترتیل التنضید والتنسیق وحسن النظام، يقال ثغر رتل' اى حسن التنضيد كنور الأقحوان، وقيل مستوى البنيان' وقيل مفلج الأسنان ويقال رتل الشئى': تناسق وانتظم انتظاماً حسناً'' مفسرین نے (رتل القرآن ترتيلا) کی قریب قریب ایک ہی تفسیر کی ہے۔

قال بعضهم: "بين حروفه وتان فى ادائها، وقيل اقراء ه على مهل مع تدبر، وقيل: اقراء ه على تؤدة بتبيين الحروف وحفظ الوقوف وإشباع الحركات، بحيث يتمكن السامع من عدها، قال الزجاج: ترتيل القرآن وهو أن يبين جميع الحروف ويوفى حقها من الاشباع". تفسیر نیشاپوری میں ہے:"الترتيل: هو قراء ة على تأن وتثبت، ولا تحصل إلابتبيين الحروف وإشباع الحركات" اور تفسیر ابن جریر(۱۲۶/۱۴) میں ہے: ''قال مجاهد: ترسل فيه ترسلا ۔'' ان تمام معنوں کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن کو مداور وقوف وحرکات کی پوری رعایت کرتے ہوئے، اس طرح ٹھہر ٹھہر کر پڑھا جائے کہ تمام حروف اپنے مخارج سے ادا ہو کر ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں ۔ یہاں تک کہ سننے والا اگر حروف کو شمار کرنا چاہیے تو شمار کر سکے۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ کی قراءت ایسی ہی ہوتی تھی۔

(۱)''عن قتادة قال: سئل أنس كيف كانت قرأة رسول الله ﷺ؟، فقال: كانت مداً، ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم، يمد بسم الله، ويمد الرحمن، ويمد الرحيم'' أخرجه البخارى (۱).

(۲)وعن ام سلمة وقد سألها يعلى بن ملك عن قراء ة رسول الله ﷺ وفى صلاته، فقالت: مالكم وصلاته، ثم نعتت قراء ته، فاذا هى تنعت قراء ة مفسرة حرفا حرفا'' أخرجه النسائى (۲).

(۳)وروى الترمذى عنها ''قالت: كان رسول الله ﷺ يقطع قراء ته يقول، الحمد لله رب العالمين ثم يقف، الرحمن الرحيم ثم يقف، وكا ن يقول مالك يوم الدين ثم يقف، وقالت عائشة رضى الله عنها: كان يقرأ السورة فيرتلها حتى تكون اطول من اطول منها''(۳)۔

''ترتیل''اور''تجوید'' دونوں ایک چیز ہے یا دونوں میں فرق ہے؟

(۱) كتاب فضائل القرآن باب مد القراءة ۱۱۲/۶ (۲) كتاب الافتتاح، باب تزيين القرآن بالصوت ۱۸۱/۲ (۳) كتاب القراءت، باب فى فاتحة الكتاب (۲۹۲۷) ۱۸۵/۵.

حضرات قراء نے دونوں کو ایک قرار دیا ہے اور وہ آیت مذکورہ بالا سے ''تجوید'' کی فرضیت پر استدلال کرتے ہیں۔ میرے نزدیک دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ ترتیل میں تأنی تمہل' تثبت' ترسل یعنی ٹھہر ٹھہر کر پڑھنا مطلوب وملحوظ ہے، اور تجوید میں اسراع بھی جائز ہے بشرطیکہ حروف وحرکات وسکنات اور صفات حروف میں خلل نہ واقع ہو، پس ''تجوید اصطلاحی'' عام ہے اور ''ترتیل'' خاص۔

ظاہر آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ترتیل ضروری اور لازم ہے'وتأكيد الفعل بالمصدر، يدل على المبالغة وايجاب الأمر على وجه لا يلتبس فيه بعض الحروف ببعض، ولا ينقص من النطق بالحرف من مخرجه المعلوم، مع إستيفاء حركته المعتبرة، وانه لابد منه للقارى'' (فتح البيان : ۹۱/۱۰)،وكذا فى النيسابورى وتفسير الفخر الرازى، قال الحافظ فى ''الفتح'' ۹/ ۸۰۲: و''دليل جواز الاسراع ماتقدم فى احاديث الأنبياء، من حديث أبى هريرة دفعه: خفف على داود القرآن، فكان يأمر بدوابه فتسرج' فيفرغ من القرآن قبل أن تسرج'' انتهى.

عندالحنفیہ قدر مایجوز بها الصلوٰۃ ''تجوید'' کا جاننا فرض ہے اگر قدر ما يجوز به الصلوٰة بغیر تجوید کے پڑھے گا تو گنہگار ہونے کے علاوہ، نماز میں فساد پیدا ہو جائے گا۔

میرے نزدیک قرآن پڑھنے میں حروف کو ان کے مخارج سے ان کی صفات کے ساتھ ادا کرنا، اور مد، وقوف وحرکات وسکنات کی پوری رعایت کرنا ضروری ہے، پس اگر کوئی عالم جس نے باقاعدہ علم قراءت اور فن تجوید نہیں حاصل کیا ہے، لیکن قرآن پڑھنے میں صحیح طریقے پر حروف کو مخارج سے مع ان کی صفات کے ادا کرتا ہے، اور مد وقوف وغیرہ کی رعایت کرتا ہے، تو اس کی نماز میں خلل نہیں واقع ہوگا۔ قرآن کو صحیح پڑھنے کی فرضیت سے کون انکار کرسکتا ہے؟ اور ظاہر ہے کہ صحیح پڑھنے کے لیے کم از کم معمولی طور پر مخارج اور صفات حروف اور مد وقوف کا علم ضروری ہے۔ پس ہر مسلمان مرد وعورت پر اس کی رعایت ضروری اور لازم ہے۔ ہاں باوجود کوشش کے کامیابی نہ ہوسکے تو وہ عنداللہ معذور ہوگا۔ ''عن جابر قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نقرأ القرآن وفينا العربى والعجمى، فقال: اقرؤا وكل حسن، ويجى أقوام يقيمونه كما يقام القدح، يتعجلونه ولا يتأجلونه(ابو داود)(۱).

واضح ہو کہ خوش آوازی سے قرآن پڑھنا بالاتفاق امر زائد مستحسن اور مستحب ہے، اور تجوید وترتیل اور حسن صوت میں تلازم نہیں ہے۔ محض خوش آوازی کے ساتھ قرآن پڑھنے کو تجوید سمجھ لینا غلط ہے۔ جو لوگ نماز میں قرآن صحیح طریقہ پر نہیں ادا کرتے، ان کی نماز کراہیت سے خالی نہیں۔ اور افسوس ہے کہ اس زمانہ میں عوام بالخصوص ''اہل حدیث'' اس معاملہ میں بہت غفلت برتتے ہیں۔ انہوں نے غلطی سے تجوید میں اہتمام کو خارجیت یا حنفیت کی علامت سمجھ کر اس کی تحصیل تقریباً چھوڑ دی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہمارے علماء تک قرآن غیر صحیح پڑھ جاتے ہیں اور عوام کا تو پوچھنا ہی کیا ہے!!!۔ انا لله وانا اليه راجعون.

(مصباح بستی شوال وذی القعدۃ ۱۳۷۱ھ)

---

(۱) کتاب الحروف والقراءات (۱۰۰۴) ۲۹۴/۴

س : زید کہتا ہے کہ ہر آیت پر وقف کرنا چاہیے، اور بکر کہتا ہے کہ نہیں بلکہ جس جگہ ٹھہرنے (وقف جائز یا مطلق یا لازم وغیرہ) کی علامت ہو وہیں وقف کرنا چاہیے اور جہاں ''لا'' کی علامت ہو وہاں نہیں ٹھہرنا چاہیے' کیوں کہ ''لا'' کے معنی نہیں کے ہیں۔ حق پر کون ہیں اور اس بارے میں طریقہ نبوی کیا ہے؟...... فضل الدین، ہوشیار پور

ج : زید حق پر ہے اور طریقہ مسنون یہی ہے کہ ہر آیت پر وقف کیا جائے خواہ ''لا'' کی علامت ہو یا کوئی دوسری علامت۔ عہد نبوت میں وقف صرف آیات پر ہوتا تھا اس لیے کہ ہر آیت جہاں ختم ہوتی ہے وہاں جملہ پورا ہو جاتا ہے ''عن أم سلمة أنها ذكرت قراءة رسول الله ﷺ، بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، يقطع قراءته آية آية'' (أبوداود، ترمذی، نسائی)(۱) ''أي يقف على كل آية عن الآية الأخرى بوقفه بينهما'' (بذل) ابوعمرو بن العلاء قاری کے زمانہ تک یہی دستور چلا آیا۔ قراء سبعہ میں سے نافع پہلے شخص ہیں، جنہوں نے آیات کے علاوہ بیچ میں بھی ٹھہرنے کی اجازت دی، بشرطیکہ معنوی رعایت ملحوظ رہے یعنی: ایسا وقف نہ ہو کہ معنی میں خلل پڑ جائے۔ پھر حمزہ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ جہاں سانس ٹوٹے وہیں وقف کر دیا جائے، اس کے بعد سجاوندی وغیرہ نے وقف کے خاص خاص مدارج اور ان کے اقسام مقرر کیے، اور اس کو ایک فن بنا دیا جس کا نام رموز القرآن ہے۔

(محدث دہلی)

☆ تم نے ۹ر جنوری کے کارڈ میں قرآن کریم کی منزلوں اور رکوع کے بارے میں سوالات کئے تھے، سو واضح ہو کہ قرآن کریم کی لوگوں نے سات منزلیں مقرر کی ہیں۔ پہلی منزل سورہ فاتحہ سے شروع ہو کر سورہ نساء پر ختم ہوتی ہے۔ دوسری منزل سورہ مائدہ سے شروع ہو کر سورہ توبہ پر اور تیسری منزل سورہ یونس سے شروع ہو کر سورہ نحل پر ختم ہوتی ہے اور چھٹی منزل سورہ صافات سے شروع ہو کر سورہ حجرات پر اور ساتویں منزل سورہ ق سے شروع ہو کر سورہ الناس یعنی قل اعوذ برب الناس کی سورہ پر ختم ہوتی ہے۔

قرآن مجید میں سات منزلوں اور تیس پاروں اور پوا، ادھا اور تین پوا اور اسی طرح رکوعات کی تعین آں حضرت ﷺ اور خلفائے راشدین کے زمانوں کے بعد قراء نے کی ہے اور یہ قرآن کی تلاوت کرنے والوں اور پڑھنے والوں کی آسانی کے لئے کی گئی ہے، تاکہ اگر کسی کا جی چاہے تو سات دنوں میں ایک منزل پڑھ کر قرآن ختم کرے، اور جس کا جی چاہے تیس دنوں میں ایک حزب یعنی: ایک ایک پارہ پڑھ کر ختم کرے اور جس کا جی چاہے روزانہ ایک پوا یا ادھا یا تین پاؤ یا پورا ایک پارہ حسب توفیق تلاوت کیا کرے۔ اور رکوع میں ایک موضوع کے ختم ہونے اور دوسرے کے شروع ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے، نیز اس بات کا بھی کہ نماز میں ایک ایک رکعت کے اندر ایک ایک رکوع پڑھنے کا لحاظ رکھا جائے لیکن یہ کوئی ضروری نہیں ہے۔ قرآن کی تلاوت میں تلاوت کے آداب اور اس کے قواعد کا نیز رموز واوقاف کو سمجھنا اور ان کی پابندی کرنا ایک حد تک ضروری چیز ہے۔ کاش مکتبوں میں قرآن پڑھانے والے استاد اور استانیاں قرأت اور تجوید کے

---

(۱) کتاب القراءات باب فی فاتحۃ الکتاب (۲۹۲۷) ۵/۱۸۵، کتاب الافتتاح، باب تزیین القرآن بالصوت ۲/۱۸۱

فن سے واقف ہوں اور قاعدہ بغدادی سے بچوں کو صحیح طریقہ پر پڑھانے کی کوشش کریں۔

عبید اللہ رحمانی ۱۰/۳/۱۹۷۶ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ ذیل میں درج اذکار ایک ایک سو پڑھنے کا وقت ملے تو یہ بہت کافی ہے ورنہ جتنا ہو سکے:

۱۔ سات مرتبہ نماز والے درود شریف پڑھنے کے بعد:

۲۔ سو مرتبہ سبحان اللہ وبحمدہ سبحان اللہ العظیم

۳۔ سو مرتبہ سبحان اللہ، الحمد للہ لا الہ الا اللہ، اللہ اکبر، لاحول ولاقوۃ الا باللہ العظیم

۴۔ سو مرتبہ استغفر اللہ الذی لا الہ الا ہو الحی القیوم

۵۔ سو مرتبہ لا الہ الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین

☆ وتر کی نماز میں دعاء قنوت بھول جانے پر نہ سجدہ سہو کرنے کی ضرورت ہے، نہ وتر کے دہرانے اور لوٹانے کی، دعائے قنوت کا پڑھنا واجب نہیں ہے لیکن قصداً چھوڑنا نہیں چاہیے۔

عبید اللہ رحمانی
پنجشنبہ ۱۱/۹/۱۹۷۵ء
(مکتوب محمد فاروق اعظمی)

☆ پلنگ پر بیٹھ کر تلاوت کرنے کی صورت میں سجدہ کی آیت تلاوت کرنے کی صورت میں سجدہ تلاوت پلنگ ہی پر قبلہ رو ہو کر آسانی سے کیا جاسکتا ہے۔ کھڑے ہو کر بیٹھنے اور پھر سجدہ کرنے کی تکلیف کی ضرورت نہیں ہے۔ بیٹھے بیٹھے سجدہ کیا جاسکتا ہے۔

☆ کرسی پر بیٹھ کر تلاوت کرنے کی صورت میں کرسی سے اتر کر رومال یا تولیہ یا چٹائی یا کوئی بھی پاک چیز بچھا کر اس پر سجدہ کیا جاسکتا ہے، اگر فوراً اس کا انتظام نہ ہو سکے تو سجدہ کرنے کو مؤخر کر کے تلاوت ختم کر کے سجدہ تلاوت کر لیا جائے، مگر ایسا نہ ہو کہ اس کا خیال ذہن سے اتر جائے اور سجدہ رہ جائے۔ واللہ اعلم

عبید اللہ رحمانی پنجشنبہ ۱۱/۹/۱۹۷۵ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ حدیث ذیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کے بعد اذکار مسنونہ ماثورہ پڑھنے کے بعد مختلف دعاؤں میں جتنا وقت صرف کرسکتا ہے اس وقت کا بیشتر حصہ درود ماثورہ پڑھنے میں صرف کرے تو درود شریف کی کثرت کی برکت سے اس کے تمام دنیاوی حوائج اور ضروریات پورے کر دیئے جائیں گے اور اخروی مقاصد بھی پورے ہو جائیں گے۔

"عن أبی بن کعب قال: قلت: یارسول اللہ إنی أکثر الصلوۃ علیک، فکم أجعل لک من صلاتی؟ فقال: ماشئت قلت الربع؟ قال: ماشئت، فإن زدت فھو خیرلک،قلت: النصف؟ قال: ماشئت، فإن زدت فھو خیرلک، قلت: فالثلثین؟ قال: ماشئت، فإن زدت فھو خیرلک، قلت: أجعل لک صلاتی کلھا؟ قال إذا تکفی ھمک، ویکفرلک ذنبک" رواہ الترمذی.

اس حدیث کی پوری شرح مرعاۃ ۲/ ۵۱۷/ ۵۱۸ میں ملاحظہ کیجائے۔

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
۱۴/ذوالحجۃ ۱۳۹۹ھ ۳۱/اکتوبر ۱۹۷۹ء
(مجلۃ الفلاح بھیکم پور گونڈہ، علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر،
ج:۳/۴ ش:۱۱/۱۲/۱/۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء ۱۴۱۵ھ)

☆ قرآن کو ناگری یا انگریزی یا بنگلہ یا عبرانی وغیرہ رسم الخط میں لکھنا میرے نزدیک درست نہیں ہے۔ عربی کے کئی حروف ہجا ایسے ہیں جو دوسری زبانوں اوران کے رسم الخط میں ہیں ہی نہیں' اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ قرآن مسخ ہوکر رہ جائے۔بس عربی (خط نسخ یا نستعلیق وامثالھا) کے علاوہ کسی بھی عجمی (فرنچ، جرمنی، انگریزی، اٹالین ناگری، بنگلہ، چینی، روسی وغیرہ) رسم الخط اور حروف میں قرآن کا لکھنا اور شائع کرنا ہرگز جائز نہیں ہے۔ ھذا ماعندی واللہ اعلم.

عبیداللہ رحمانی ۲۱/۱۰/۱۹۸۴ء
(محدث بنارس' شیخ الحدیث نمبر ۱۹۹۷)

استسقاء سے متعلق چند مسائل

☆ استسقاء کی نماز کے لیے میدان میں جانے کے موقع پر امام یا مقتدی کے ننگے سر جانے کی کسی روایت میں تصریح نہیں آئی ہے، صرف چادر اوڑھ کر جانے کا ذکر آیا ہے۔ لوگوں کے سر کھلے ہوئے تھے یا ڈھکے ہوئے؟ اس کی تصریح نہیں ہے۔ البتہ ثیاب بذلہ کام دھام کی حالت اور پرانے دھرانے کپڑوں میں خشوع وتواضع اور مسکنت کے ساتھ میدان میں جانے سے اشارۃ یہ نکلتا ہے کہ سر پر ٹوپی یا پگڑی یا رومال جو زینت کے لباس ہیں نہیں تھے۔ واللہ اعلم۔

نمبر۲: ہاں پشت کف کو دعا کی حالت میں اتنی اونچی اٹھالینا کہ بغل دکھائی دینے لگے سنت ہے۔ اور یہ طریقہ دعا میں امام اور مقتدی دونوں کے لیے مشروع ہے۔

نمبر۳: اس موقع پر چادر کا استعمال کرنا اور اس کو اس طرح الٹنا کہ نیچے کا حصہ اوپر ہو جائے اور اوپر کا حصہ نیچے اور دائیں جانب کا حصہ بائیں جانب ہو جائے اور بائیں جانب کا حصہ دائیں جانب ہو جائے۔ امام اور مقتدی دونوں کے لیے مشروع ومسنون ہے۔

نمبر۴: صبح کو طلوع آفتاب یعنی: وقت مکروہ نکل جانے کے بعد نماز استسقاء کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ ویسے دن میں اوقات مکروہ کے علاوہ ہر وقت پڑھی جاسکتی ہے۔

نمبر۵: خطبہ نماز سے پہلے دیا جائے یا بعد میں دونوں جائز ہے، لیکن ارجح اور اولیٰ یہ ہے کہ نماز کے بعد دیا جائے۔ میدان میں پہنچ کر امام لوگوں کے ساتھ نماز فجر کی طرح دو رکعت نماز ادا کرے۔ پھر لوگوں کو وعظ کہے اور آخر وعظ میں قبلہ رُو ہو کر چادر کو مذکورہ طریقہ پر الٹ دے اور ہاتھ اٹھا کر بلند آواز سے دعا شروع کر دے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ اپنی چادروں کو الٹیں اور ہاتھ اٹھا کر امام کے دعائیہ جملوں پر آمین کہیں۔ پھر امام دعا ختم کر کے مقتدیوں کی طرف رخ کر کے خطبہ پورا کرے۔ واللہ اعلم۔

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر)

ج : (۱) سورج گرہن میں اختلاف ہے:

پہلا قول: تاریخ خمیس اور اوائل ثقات لابن حبان میں ہے کہ عہد نبوی میں دو مرتبہ واقع ہوا ہے: (۱) ۶ھ (۲) ۱۰ھ میں۔

دوسرا قول: کئی مرتبہ ہوا ہے اور کئی مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف شمس پڑھی ہے۔ واليه ذهب ابن راهويه وابن خزيمة والخطابي واستحسنه ابن المنذر ورجحه ابن رشد وهو قول ابن حزم وابن جرير الطبرى.

تیسرا قول: صرف ایک مرتبہ واقع ہوا ہے یعنی ۱۰ھ میں۔ واليه ذهب الجمهور.

(۲) کسوف قمر ایک مرتبہ ہوا ہے یعنی ۴ھ میں وقيل في سنة ۵ھ . ثم اختلفوا فقيل صلى وقيل لم يصل.

صلوۃ کسوف شمس کے بارے میں امام شافعی کا مسلک راجح ہے۔ يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا رأيتم

(۱) بخارى كتاب الكسوف باب الصدقة في الكسوف (۱۰۴۴).

ذلک فادعوا الله و كبروا وصلوا" قال الحافظ :"استدل به على أنه لاوقت لصلوة الكسوف معين' لأن الصلوة علقت برؤية الكسوف، وهي ممكنة في كل وقت من النهار(وبهذا قال الشافعي ومن تبعه، واستثنى الحنفية او قات الكراهة، وهو مشهور مذهب أحمد، وعن المالكية وقتها من وقت حل النافلة إلى الزوال، وفي رواية إلى صلاة العصر) ورجح ذلك بأن المقصود ايقاع هذه العبادة قبل الإنجلاء، وقد اتفقوا على أنها لا تقضى بعد الانجلاء' فلو انحصرت في وقت لايمكن الانجلاء قبله فيفوت المقصود. ولم اقف في شئى من الطرق مع كثرتها، على انه صلى الله عليه وسلم صلاها الاضحى' لكن ذلك وقع اتفاقا' ولا يدل ذلك على منع ماعداه واتفقت الطرق على أنه بادر اليها" انتهى.(فتح الباری ۵۲۸/۲).

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۵۹)

س : صلاۃ التسبیح باجماعت پڑھنا کیسا ہے؟

ج : صلاۃ التسبیح کے بارے میں جو احادیث مروی ہیں ان کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ معتبر اور قابل عمل ہیں یا نہیں! اگرچہ حق وصواب ان لوگوں کا قول ہے جو ان کو مجموعی حیثیت سے لائق عمل تسلیم کرتے ہیں۔ رہ گیا اس نماز کے باجماعت ادا کرنے کا حکم تو میرے علم میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ اور میرے نزدیک یہی صواب وحق ہے کہ جس کا جی چاہے انفراداً پڑھ لے۔ جماعت کے ساتھ پڑھنا جس کے لیے نداء کا وقوع متوقع ہی نہیں بلکہ یقینی ہے میرے نزدیک ٹھیک نہیں ہے۔ هذا ما ظهر لي والعلم عند الله تعالىٰ.

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری
۱۴۰۳/۱۱/۱۱ھ/۱۹۸۳/۸/۲۱ء

س: ایک جدید تعلیم یافتہ نوجوان دینی تعلیم اور دینی تحریک سے منسلک کے ذہن میں تردد پیدا ہوا کہ جس مہربان آقا نے سفر میں قصر کی اجازت بخشی ہے اس نے عالم مرض میں قصر کی اجازت ضروری ہوگی، عام مرض کی حالت میں نہ ہو، لیکن ایسے حالات جب نیم غشی اور شدت مرض کی کیفیات ہوں اس میں تو قصر کی ضرور اجازت ہوگی؟

عبدالمتین، محلہ قلعہ نانپارہ، ضلع بہرائچ

ج: شب معراج میں مغرب کے علاوہ بقیہ چار نمازیں صرف دو دو رکعت فرض کی گئی تھیں، خواہ حضر میں ہو یا سفر میں۔ ہجرت کے کچھ دنوں بعد مدینہ میں مغرب اور فجر کے علاوہ بقیہ تین نمازوں میں دو دو رکعت کا اضافہ کرکے چار چار رکعت کردیا گیا، حضر میں ہو یا سفر میں۔ پھر جب آیت قصر فی السفر نازل ہوئی تو سفر میں رباعی نمازوں میں دو رکعت کی تخفیف کردی گئی۔ اس طرح سفر کی فرض نمازوں کی تعداد اپنی ابتدائی اصلی حالت پر گیارہ رکعت کردی گئی اور حضر کی فرض نمازوں کی تعداد سترہ رکعت ہی رہی۔

بحالت سفر، مسافر کے خارجی حالات اور سفر کی دشواریوں جیسے: پڑاؤ اور قیام کے وقت کی تنگی اور منزل مقصود تک پہنچنے کی اور وہاں سے واپسی کی جلدی وغیرہ کا تقاضہ یہ ہے کہ رکعتوں کی تعداد میں کمی کر دی جائے، اور جمع بین الصلاتین حقیقی کی اجازت دے دی جائے۔ چنانچہ سفر کی مشقتوں اور زحمتوں کا لحاظ کرتے ہوئے ایسا ہی کیا گیا، اور بعد میں مطلق سفر میں مذکورہ رعایت اور تخفیف باقی رکھی گئی، چاہے مذکورہ دشواریاں پائی جاویں یا نہ پائی جاویں۔

بحالت مرض، مریض کی ذاتی، جسمانی حالت کے علاوہ ایسا کوئی خارجی سبب نہیں پایا جاتا، کہ جس کی وجہ سے اس کو رباعی نماز میں قصر کی اجازت دی جائے، البتہ اس کی ذاتی جسمانی حالت کا تقاضہ، یہ ہے کہ نماز کی ادائے گی کی ہیئت اور شکل میں اس کے لئے رعایت اور تخیف اور آسانی کر دی جائے، چنانچہ ایسا ہی کیا گیا ہے۔ کھڑے ہوکر نہ پڑھ سکتا ہو تو بیٹھ کر پڑھے، تربع (چہارزانو یعنی: آلتی پالتی مارکر) یا افتراش یا تورک یا بیٹھنے کی جو کیفیت اس کے لئے آسان ہو اختیار کرے، رکوع میں کچھ جھک جائے اور سجدہ میں پیشانی زمین پر رکھے، اور اگر اس پر قدرت نہ ہو، تو سجدہ کے لئے رکوع سے کچھ زیادہ جھک جائے، اور اگر کسی طرح بھی بیٹھ کر نماز پڑھنے پر قدرت نہ ہو، تو دائیں پہلو پر لیٹ کر ادا کرے درآنحالیکہ سر شمال میں اور دونوں پاؤں جنوب میں ہوں، اور چہرہ قبلہ کی طرف ہو۔ اور اگر اس طرح بھی نماز پڑھنے پر قدرت نہ ہو، تو چت لیٹے لیٹے نماز پڑھے، اس طرح پر کہ دونوں پاؤں قبلہ کی طرف ہوں، اور سر مشرق کی جانب اور سر کے نیچے کوئی تکیہ رکھ لیا جائے، تا کہ چہرہ فی الجملہ قبلہ کی طرف ہو جائے، اور ان دونوں حالتوں میں رکوع وسجدہ کے لئے سر اور ابرو کا اشارہ اور نیت کافی ہوگی۔ لیکن رباعی نمازیں ہر حال میں چار ہی رکعت رہیں گی۔ کیونکہ حضر میں مریض کے لئے رکعتین کی تخفیف کا کوئی مقتضی نہیں پایا جاتا۔ واللہ اعلم باسرار احکامه.

بے ہوشی کی حالت میں چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کے مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام شافعی اور امام مالک رحمہا اللہ فرماتے ہیں کہ: کسی بھی ایک نماز کا پورا وقت اگر بے ہوشی میں گزر جائے تو اس نماز کی قضا ضروری نہیں ہے، اور اگر کسی نماز کے جزء وقت میں ہوش آ گیا تو اس نماز کی قضا لازم ہوگی۔ اور امام احمد فرماتے ہیں کہ: خواہ کتنی بھی نمازیں بے ہوشی کی حالت میں گذر جائیں سب کی قضا ضروری ہے۔ اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ: اگر پانچ یا اس سے کم نمازیں بے ہوشی کی حالت میں گزریں تو ان سب کی قضا ضروری ہوگی اور اگر پانچ سے زیادہ یعنی: چھ یا اس سے زیادہ نمازیں بحالت بے ہوشی گزریں تو سب کی قضا ساقط ہو جائے گی۔

اس مسئلہ میں کوئی قابل اعتبار مرفوع حدیث موجود نہیں ہے، صرف صحابہ اور تابعین کے فتاوی مروی ہیں اور وہ بھی مختلف، اس لئے ائمہ کی رائیں اور فتاوے بحالت بیہوشی فوت شدہ نمازوں کی قضا کے بارے میں مختلف ہو گئے۔ مفصل بحث ''المغنی'' لابن قدامہ اور ''التعلیق المجد علی موطأ محمد'' میں ملاحظہ فرمائی جائے۔

املاہ

عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری ۷/۵/۱۳۹۸

(افکار عالیہ مؤناتھ بھنجن ج:۳ ش:۴ اکتوبر تا دسمبر ۲۰۰۶ء/ رمضان تا ذی الحجۃ ۱۴۲۷ھ)

مذاکرہ علمیہ: سجدہ میں جاتے ہوئے پہلے ہاتھ رکھو

اس مسئلہ کی بابت چند باتیں قابل توجہ ہیں جن سے اس مسئلہ کا فیصلہ ہوسکتا ہے:

(۱) پہلے ہاتھ رکھنے، یا پہلے گھٹنے رکھنے کی، دونوں حدیثوں میں من حیث السند کون راجح ہے؟۔

(۲) جو قدحیں سجدہ جاتے وقت پہلے ہاتھ رکھنے کی، حدیث پر کی گئی ہیں وہ درحقیقت قدح ہیں؟ یا ان کا خیال ہی خیال ہے؟۔

(۳) کیا پہلے ہاتھ رکھنے کی حدیث سلف اہل حدیث میں معمول بہ تھی؟ اور اس پر تعامل کی حالت کیا تھی؟۔

(۴) پہلے گھٹنے رکھنے کی حدیث پر جو قدحیں اور جرحیں کی گئی ہیں وہ دفع کی گئی ہیں۔

(۵) کیا نسخ کی بحث یہاں آسکتی ہے؟ اور نسخ کے لئے کیا کیا شرائط ہیں؟

پہلی بحث: من حیث السند اسی حدیث کو ترجیح ہے جس میں سجدہ جاتے ہوئے ہاتھ رکھنے کا حکم ہے۔ پہلے وہ حدیث بتمامہ معہ ترجمہ نقل کی جاتی ہے:

(۱) **"حدثنا سعيد بن منصور نا عبدالعزيز بن محمد حدثني محمد بن عبدالله بن حسن عن ابى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذا سجد احدكم فلا يبرك كما يبرك العير وليضع (☆) يديه قبل ركبتيه".**

(۲) **حدثنا قتيبة بن سعيد نا عبدالله بن نافع عن محمد بن عبدالله بن حسن عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: يعمد أحدكم، يبرك كما يبرك الجمل"**

☆ میں نے آج تك اس بحث میں دخل نہیں دیا، چوں که اب اس میں بہت طوالت ہو کر ملال خاطر ناظرین تك پہنچنے والی ہے، اس لئے یہ آخری مضمون ہے۔ لہٰذا میں بھی اپنی ناقص رائے کا اظہار کرتاہوں، احادیث کی سندات پر بحث کافی ہوچکی ہے۔ کوئی کسی کو منسوخ کہتا ہے، کوئی کسی کو، میں کہتاہوں نسخ اس صورت میں ہے که دو حدیثوں میں تعارض ہو، یہاں تعارض نہیں، سارا زور اس لفظ: "ولیضع" پرہے، جس کو کبھی امر کا صیغه سمجھ کر، کبھی ناسخ، کبھی منسوخ کہا جاتا ہے، حالاں که ممکن ہے یه صیغه فعل حال کا ہو اور لام تأکید ہو اور ضمیر مرفوع، "بعیر" کی طرف ہو۔ معنی حدیث مذکور یه ہے که اونٹ کی طرح نه بیٹھا کرو، (اونٹ) پہلے ہاتھ یعنی: اگلی ٹانگیں رکھا کرتاہے، تم ایسا نه کیا کرو، پہلے زانو زمین پر لگایا کرو (ایڈیٹر اہل حدیث مرتسر)

یعنی: ''ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ: جب تم میں کا کوئی سجدہ کرلے، تو چاہیے کہ پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو رکھے، اور اونٹ کی طرح (پہلے اپنے گھٹنے رکھ کر) نہ بیٹھے، کیا تم میں کا کوئی قصد کرتا ہے اونٹ کی طرح (پہلے گھٹنے رکھ کر) بیٹھنے کا'' (سو ایسا نہیں کرنا چاہیے)۔

اس حدیث کو ابوداود، ترمذی، نسائی، دارقطنی، ابن خزیمہ اور امام احمد (۱) وغیرہ نے روایت کیا ہے، اس حدیث کی بابت حافظ ابن حجر فتح الباری (۲/۲۹۱) و بلوغ المرام (ص:۱۰۸) میں لکھتے ہیں: ''أخرجه الثلاثة، وهو أقوى من حديث وائل بن حجر رضي الله عنه: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سجد وضع ركبتيه قبل يديه، أخرجه الأربعة، قال: للأول شاهد من حديث ابن عمر، صححه ابن خزيمة، وذكره البخاري معلقاً موقوفاً''۔

یعنی: ''پہلے ہاتھ رکھنے کی حدیث کو ائمہ ثلاثہ ابوداود، نسائی، ترمذی، نے روایت کیا ہے، اور یہ حدیث سجدہ جاتے ہوئے پہلے ہاتھ رکھنے کی (جو ابو ہریرہ سے مروی ہے) وائل بن حجر کی حدیث سے اقوی ہے، جس میں یہ ذکر ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سجدہ جاتے ہوئے پہلے گھٹنے رکھتے ہوئے دیکھا۔ اس لئے کہ پہلی حدیث (یعنی سجدہ میں پہلے ہاتھ رکھنے) کے لئے ابن عمر کی حدیث سے ایک شاہد موجود ہے جس کی تصحیح ابن خزیمہ نے کی ہے، جس کو امام بخاری نے صحیح بخاری میں تعلیقات میں روایت کیا ہے''۔

صحیح بخاری میں ''باب يهوي بالتكبير حين يسجد. وقال نافع: كان ابن عمر يضع يديه قبل ركبتيه'' اور فتح الباری'' (۲/۲۹۰) میں ہے: ''وصله ابن خزيمة والطحاوي وغيرهما من طريق عبدالعزيز الدراوردي عن عبيدالله بن عمر عن نافع بهذا، وزاد في آخره: ويقول: كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك''۔

یعنی: ''امام بخاری باب قائم فرماتے ہیں، اس امر کا کہ سجدہ جاتے ہوئے تکبیر کے ساتھ جھکے۔ اور جھکنے کی کیفیت یہ ہو کہ پہلے ہاتھ رکھے۔ جیسا کہ عبداللہ ابن عمر کرتے تھے۔ عبداللہ بن عمر کے اثر کو (جو معلق ہے) ابن خزیمہ اور طحاوی وغیرہ نے موصول کیا ہے، جس کے اخیر میں یہ جملہ بھی ہے کہ: عبداللہ بن عمر کہتے ہیں کہ: میں نے سجدہ جاتے ہوئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہلے ہاتھ ہی رکھتے ہوئے دیکھا''۔

ایک دوسری جگہ فتح الباری (۲/۲۹۱) میں ہے: ''والذي يظهر أن أثر ابن عمر من جملة الترجمة، فهو مترجم به لا مترجم له، والترجمة قد تكون مفسرة لجمل الحديث، وهذا منها''۔

یعنی: ''جو بات بعد تدبر و بحث کے ظاہر ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ ابن عمر کا اثر (جو امام بخاری نے باب کے نیچے ذکر کیا ہے) ترجمہ

(۱) ابوداود کتاب الصلاة باب كيف يضع ركبتيه قبل يديه؟ (۸٤۰) ۱/٦۲٥، نسائی کتاب الصلوة باب أول ما يصل إلى الأرض من الانسان في سجوده (۱۰۹۰) ۲/٥٥٤، ترمذی ابواب الصلوة باب ما جاء في وضع الركبتين قبل اليدين في السجود (۲٦۹) ۲/٥۸، سنن دارقطني ۲/۳٤٥، مسند احمد بن حنبل ۲/۳۸۱، صحیح ابن خزیمة (٦۲۷) ۱/۳۱۸.

باب میں داخل ہے۔ترجمہ باب سے خارج نہیں، اور ترجمۃ الباب کبھی مجمل حدیث کا مفسر ہوتا ہے، اور یہاں بھی ایسا ہی ہے"۔یعنی: جو طویل حدیث اس باب کے ثبوت میں آگے آتی ہے اس میں سجدہ جاتے ہوئے کی کیفیت مجمل ہے، امام موصوف نے اس باب کے ذریعہ اس کی تفسیر کردی کہ پہلے ہاتھ رکھنا چاہیے۔حدیث طویل کا مجمل ٹکڑا یہ ہے کہ "ثم یقول: اللہ أکبر حین یھوی ساجدا"، (۱) یعنی: پھر آپ اللہ اکبر کہتے جب سجدہ جانے کو جھکتے اور ہاتھ پہلے رکھتے کما کان یفعل ابن عمر.

عون المعبود(۳/۵۰) میں ہے:"وقال الحافظ ابن سید الناس: أحادیث وضع الیدین قبل الرکبتین أرجح، وقال: ینبغی أن یکون حدیث أبی ھریرۃ داخلا فی الحسن علی رسم الترمذی لسلامۃ رواتہ من الجرح".

یعنی:"حافظ سید الناس نے بھی حافظ ابن حجر کی طرح اسی حدیث کو راجح بتایا، جس میں قبل گھٹنوں کے ہاتھوں کے رکھنے کا ذکر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث ترمذی کی اصطلاح کے مطابق بھی حسن ہونی چاہیے، کیوں کہ اس کے رواۃ جرح سے سالم ہیں"۔

دیکھو حافظ ابن حجر العسقلانی اور حافظ ابن سید الناس نے من حیث السند اسی حدیث کو مع دلیل ترجیح دی اور اقوی بتایا، جس میں سجدہ جاتے وقت پہلے ہاتھوں کے رکھنے کا حکم ہے۔اور امام المحدثین امام بخاری نے بھی سجدہ جاتے ہوئے تکبیر کہنے کی حدیث (جو مجمل تھی) کی تفسیر اسی سے کی۔یہ اس حدیث سے جس میں سجدہ جاتے ہوئے گھٹنے رکھنے کا ذکر ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاری نے بھی اسی کو اقوی ٹھہرایا۔

عون المعبود(۳/۵۰) میں ہے"وقد أخرجہ الدارقطنی باسناد حسن، والحاکم فی المستدرک مرفوعا بلفظ: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا سجد یضع یدیہ قبل رکبتیہ، وقال: علی شرط مسلم".

یعنی:"سجدہ جاتے ہوئے پہلے ہاتھ رکھنے کی حدیث کو حاکم اور دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے۔دارقطنی نے باسناد حسن روایت کی ہے۔اور حاکم نے "علی شرط مسلم" کہا ہے"۔

خلاصہ یہ کہ اس مضمون کی حدیث باختلاف سند ابوداود، ترمذی، نسائی، حاکم، احمد، طحاوی، ابن خزیمہ اور دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔اس بیان سے حدیث مذکور کا ارجح واقوی ہونا ظاہر ہوگیا۔

دوسری بحث: سجدہ جاتے ہوئے پہلے ہاتھ رکھنے کی حدیث پر کیا کیا قدحیں اور جرحیں کی گئی ہیں؟۔

پہلی جرح: یہ حدیث غریب ہے (یعنی: ایک ہی سند سے مروی ہے) ترمذی فرماتے ہیں:"غریب لانعرفہ من حدیث ابی الزناد الامن ھذا الوجہ"(۲).

امام بخاری فرماتے ہیں:"ان محمد بن عبداللہ بن حسن بن علی لا یتابع علیہ، وقال: لا أدری أسمع من ابی الزناد أم لا؟(۳).

(۱) بخاری کتاب الاذان باب یھوی بالتکبیر حین ما یسجد (۸۳) (۲) سنن الترمذی مع تحفۃ الاحوذی ۲/۱۲۰ (۳) التاریخ الکبیر ۱/۱۳۹، میزان الاعتدال للذھبی ۳/۵۹۱ .

ج: یہ جرح جرح نہیں، نہ مضر ہے۔ اس لئے کہ محمد بن عبداللہ بن حسن ثقہ ہیں۔(۱) خلاصہ کتاب الاعتبار (ص:۴۴) میں ہے: "وثقه النسائی" (۲) پس یہ غرابت اور عدم متابعت مضر نہیں رہا۔ امام بخاری کا یہ فرمانا کہ معلوم نہیں، انہوں نے ابی الزناد سے سنا ہے یا نہیں!؟ یہ بھی کچھ مضر نہیں کیوں کہ امام بخاری نے اپنا عدم علم بیان کیا، اور عدم علم سے عدم شئی لازم نہیں۔ پس اس سے سماعت کی نفی نہیں ہوسکتی۔ اگر چہ یہاں روایت بلفظ "عن" وارد ہے۔ اس لئے کہ مدلس کا عنعنہ مضر ہوتا ہے اور محمد بن عبداللہ مدلس نہیں۔

دوسری جرح: "قال الدارقطنی: تفرد به الدراوری عن محمد بن عبدالله المذکور" (۳) یعنی: "اس حدیث کی سند میں الدراوردی محمد بن عبداللہ سے روایت کرنے میں منفرد ہیں" اور ان کی نسبت خلاصہ کتاب الاعتبار میں ہے: "ثقة کثیر الحدیث یغلط قونه البخاری بأخر". (۴)

ج: "قال المنذری فیما قال الدارقطنی فیه نظر، فقد روی نحوه عبدالله بن نافع عن محمد بن عبدالله، وأخرجه ابوداود والنسائی والترمذی من حدیثیه" (۵)، یعنی: "دارقطنی کے اس قول میں (کہ اس کو صرف دراوردی نے محمد بن عبداللہ سے یہ روایت کیا ہے) نظر ہے، اس لئے دراوردی کے علاوہ اس حدیث کو محمد بن عبداللہ سے نافع نے بھی روایت کیا ہے، اور اس کو ابوداود، نسائی اور ترمذی نے روایت کیا ہے (چنانچہ راقم الحروف نے ابوداود کی روایت بھی نقل کردی ہے)۔

تیسری جرح: من حیث المعنی ہے، وہ یہ ہے "قال التوربشتی: کیف نهی عن بروک البعیر ثم أمر بوضع الیدین قبل الرکبتین؟، والبعیر یضع الیدین قبل الرجلین!" (۶) "یعنی: "پہلے اونٹ کے بیٹھک سے منع کیا، اور پھر حکم دیا کہ پہلے ہاتھ رکھنا چاہیے۔ حالاں کہ اونٹ بیٹھنے میں پہلے ہاتھ رکھتا ہے"، اسی کے قریب وہ جرح ہے، جسے بعض لوگوں نے یہ تعبیر کیا ہے کہ اول حدیث آخر کے متناقض ہے۔ یا بعض لوگوں نے کہا کہ اس حدیث میں انقلاب ہے۔ اصل میں یوں تھا: ولیضع رکبتیه قبل یدیه(۷).

ج: ملا علی قاری حنفی اس کے جواب میں فرماتے ہیں: "والجواب أن الرکبتین من الانسان فی الرجلین، ومن ذوات الأربع فی الیدین" (۸)، یعنی: "اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کے پاؤں میں گھٹنا ہوتا ہے اور چارپایوں کے ہاتھ میں"۔ خلاصہ یہ کہ انسان کے ہاتھ میں جس "مفصل" کو "رفق" کہتے ہیں، اسی "مفصل" کو چارپایوں میں "رکبہ" کہتے ہیں۔ پس معنی درست اور ٹھیک ہوگیا کہ جس طرح اونٹ بیٹھنے میں اپنا گھٹنا پہلے رکھتا ہے (جو اس کے ہاتھ میں ہوتا ہے) ایسا تم مت کرو، بلکہ تم بجائے گھٹنا پہلے رکھنے کے پہلے ہاتھوں کو رکھو۔

---

(۱) تقریب التهذیب ص:۴۸۷ (۲) تهذیب الکمال فی اسماء الرجال ۲۵/۴۶۶، تهذیب التهذیب ۹/۲۲۵ (۳) سنن الدار قطنی ۱/۳۴۶ (۴) تهذیب الکمال ۱۸/۱۸۷-۱۹۴ وقال فیه الحافظ ابن حجر العسقلانی: صدوق کان یحدث من کتب غیره فیخطئی، قال النسائی: حدیثه عن عبدالله العمری منکر، ووثقه أیضا مالك ویحی بن معین، ولم اجد هذا فی کتاب الاعتبار للحازمی۔ التقریب ص:۳۵۸، (۵) سنن الدارقطنی ۱/۳۴۶ (۶) مرقاة المفاتیح ۲/۳۲۵، عون المعبود ۳/۴۹، مرعاة المفاتیح ۳/۲۱۸ (۷) زاد المعاد ۱/۲۱۸ (۸) مرقاة المفاتیح ۲/۳۲۵، مرعاة المفاتیح ۳/۲۱۸

اور یہ قول ملا علی قاری کا نہایت درست وصحیح ہے کہ (چار پایوں کے اگلے پاؤں میں گھٹنے ہوتے ہیں) اس کی سند میں صحیح بخاری کی وہ حدیث ہے، جو ہجرت سے تعلق رکھتی ہے۔ جس میں سراقہ بن مالک رضی اللہ عنہ کا قول منقول ہے: **"ساخت یدافرسی فی الأرض حتی بلغتا الرکبتین "** (۱)

یعنی: "جب میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تعاقب میں چلا اور آپ ﷺ کے قریب ہوگیا، تو آپ ﷺ نے بدعا کی، اس سے میرے گھوڑے کے اگلے پاؤں زمین دھنس گئے۔ یہاں تک کہ گھٹنوں تک پہنچ گئے"۔

قال فی عون المعبود (۳/ ۲۴۹): "قلت: إن القول بأن الرکبة من ذوات الأربع فی الیدین، یدل علی صحة قول سراقة بن مالک: ساخت یدافر سی حتی بلغتا الرکبتین فی حدیث الهجرة، رواه البخاری" یہیں سے اس کا جواب بھی ہوگیا، جو علامہ ابن قیم نے "زاد المعاد" (۱/ ۲۱۵) میں لکھا ہے کہ کلام سمجھ میں نہیں آتا اور لغت کے خلاف ہے۔ **قال فی العون (۳/ ۲۴۹): "ومن ههنا ظهر أن القول بأن الرکبة فی ذوات الأربع فی الیدین، لیس کلاما لا یعقل، ولا یعرفه أهل اللغة "کما قال العلامة ابن القیم فی زاد المعاد (۱/ ۲۲۵).**

"انقلاب روایت کا جواب بھی اسی سے ہوگیا کیوں کہ قائلین انقلاب محض عدم تدبر سے انقلاب کے قائل ہوتے تھے۔ اگر تدبر کئے ہوئے تو معنی درست ان کی سمجھ میں آجاتا تو انقلاب یا تناقض نہ فرماتے"۔

اگر یہ کہا جائے کہ انقلاب کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو ابن ابی شیبہ میں مروی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: **"عن محمد بن فضیل عن عبداللہ سعید عن جدہ عن ابی هریرة عن النبی صلی اللہ علیه وسلم قال: إذا سجد أحدکم فلیبدأ برکبتیه قبل یدیه ولا یبرک بروک الفحل"** (۲) اسی سند سے اس کو ابن ابی داود روایت کرتے ہیں۔

ج: اس کا یہ ہے کہ ان دونوں روایتوں میں عبداللہ بن سعید ہیں، جن کی نسبت حاکم جیسے متساہل نے **"ذاهب الحدیث"** (۳)، امام احمد نے "منکر الحدیث" (۴)، ابوزرعہ نے **"ضعیف الحدیث لا یوقف منه علی شئی"** (۵)، اور یحییٰ بن معین نے **"لایکتب حدیثه، لیس بشئی "** (۶)، لکھا ہے، جو ذرا قابل اعتبار نہیں ہے کہ اس سے انقلاب ثابت ہو۔

چوتھی جرح: اس روایت میں اضطراب ہے۔

ج: جرح بھی قابل التفات نہیں، جرح کرنے والے صاحب نے تدبر سے کام نہیں لیا، کیوں کہ محدثین کی اصطلاح میں

---

(۱) بخاری مع الفتح کتاب مناقب الانصار باب هجرة النبی ﷺ وأصحابه الی المدینة (۳۵۰۶) (۷/ ۳۸) (۲) مصنف ابن ابی شیبة ۱/ ۲۶۳، السنن الکبری للبیهقی ۲/ ۱۰۰ (۳) تهذیب الکمال ۱۵/ ۳۳ تهذیب التهذیب ۵/ ۲۰۹ (٤) تهذیب الکمال ۱۵/ ۳۲ (۵) الجرح والتعدیل ۵/ ۷۱ (٦) تهذیب الکمال ۱۵/ ۳۳.

جو اضطراب کی تعریف کی ہے اسے دیکھنا چاہیے تھا کہ وہ معنی یہاں پائے جاتے ہیں یا نہیں؟ رہا یہ کہنا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے دونوں روایتیں آئی ہیں، غلط ہے۔ کیونکہ بسند صحیح حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے سجدہ جاتے ہوئے گھٹنے رکھنے کی روایت نہیں آئی ہے کہ اضطراب ثابت ہو۔

اسی طرح مدرج کہنا بھی عدم تدبر پر مبنی ہے، کیوں کہ مجرد احتمال سے جو ناشی بلا دلیل ہو۔ یا محض کسی راوی کے مختصر روایت کرنے سے کسی جملہ کا مدرج ہونا ثابت نہیں ہوسکتا۔ اس پر مجھے ایک قصہ یاد آیا، پٹنہ عظیم آباد میں ایک شوق نیموی صاحب حنفیوں کی تائید میں اٹھے تھے، علاوہ چھوٹے چھوٹے رسالے آپ نے ایک بڑی کتاب آثار السنن بھی لکھنا شروع کی تھی، آپ کو صحیحین کی حدیثوں کے رد کرنے کا یہی اضطراب وادراج مل گیا تھا، جس حدیث کو دیکھا حنفی مذہب کے خلاف ہے، اس کے مختلف الفاظ کو دیکھ کر کہہ دیا کہ یہ حدیث مضطرب ہے، یا یہ جملہ مدرج ہے۔

تیسری بحث: بعض لوگوں نے اس حدیث کی نسبت لکھا کہ: یہ حدیث ابن خزیمہ کی حدیث سے منسوخ ہے: "عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص عن ابيه قال: كنا نضع اليدين قبل الركبتين، فأمرنا أن نضع الركبتين قبل اليدين" (۱)

ج: علامہ حازمی نے کتاب "ناسخ منسوخ" میں تحریر فرمایا کہ: اس کے سند میں مقال ہے (۲)، حافظ ابن حجر فتح الباری (۲/۲۹۱) میں تحریر فرماتے ہیں: "لو صح لكان قاطعا للنزاع، لكنه من افراد ابراهيم بن اسماعيل بن يحی بن سلمة بن كهيل عن أبيه، هما ضعيفان" یعنی: "اگر یہ حدیث صحیح ہوتی تو قاطع نزاع ہو جاتی لیکن اس کی سند میں ابراہیم بن اسماعیل بن یحیی بن سلمہ اور ان کے باپ منفرد ہیں، اور وہ دونوں ضعیف ہیں"۔

اگر کوئی کہے کہ حدیث ابو ہریرہ وابن عمر کی وائل بن حجر والی حدیث سے منسوخ ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ: نسخ کے لئے شرط یہ ہے کہ ناسخ اور منسوخ دونوں ایک درجہ کے ہوں، اور ناسخ کا متاخر ہونا متعین ہو، اور یہاں دونوں شرطیں مفقود ہیں:

اولا: تو یہ ہے کہ دونوں ایک درجہ کی نہیں۔ وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرجوح ہے۔ اور ان کی جرحیں غیر مدفوع ہیں جیسا کہ ابھی آتا ہے۔ ثانیا: تاریخ معلوم نہیں۔

چوتھی بحث: کیا حضرت ابو ہریرہ اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کی حدیث (جس میں سجدہ جاتے ہوئے پہلے ہاتھوں کے رکھنے کا حکم ہے اور ابن عمر کا فعل ہے اور وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بیان کرتے ہیں) سلف میں معمول بہ تھی، اور اس کے لوگ قائل وعامل تھے یا نہیں؟۔

(۱) صحيح ابن خزيمة (۶۲۸) ۱/۳۱۹، السنن الكبرى للبيهقي ۲/۱۰۰ (۲) الاعتبار للحازمي ۱/۳۲۸.

ج: اس حدیث کے ساتھ معمول ہونا حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کا فعل (جو سنت کی پابندی میں سخت متشدد تھے) صحیح بخاری سے مذکور ہو چکا اور ابن خزیمہ کی روایت سے یہ بھی مذکور ہو چکا کہ عبداللہ ابن عمر نے ایسا کرتے ہوئے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تھا۔ امام اوزاعی کہتے ہیں: "أدركت الناس يضعون أيديهم قبل ركبهم" (۱)، یعنی: "میں نے تمام لوگوں کو ایسے ہی پایا کہ لوگ پہلے سجدہ جاتے ہوئے ہاتھ ہی رکھتے تھے"۔ ابوبکر بن داود کہتے ہیں: "هو قول أصحاب الحديث" (۲)، یعنی: "یہی اہل حدیثوں کا قول ہے"۔ اگرچہ علامہ ابن قیم نے "بعض" کی قید لگائی ہے تاکہ امام شافعی وغیرہ کو مستثنیٰ کریں۔

عون المعبود (۳/۵۰) میں ہے: "وحديث أبي هريرة يدل على سنية وضع اليدين قبل الركبتين، وإليه ذهب الاوزاعي ومالك بن انس وابن حزم في رواية، وقال ابوبكر بن أبي داود: هذه سنة تفرد بها اهل المدينة ولهم فيها سندا"، یعنی: "ابوہریرہ کی یہ حدیث: قبل گھٹنے کے، ہاتھوں کا رکھنا مسنون ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے، اور اسی طرف گئے ہیں اوزاعی، مالک بن انس اور ابن حزم ایک روایت میں، ابن ابی داود کہتے ہیں: اہل مدینہ اس سنت کے ساتھ منفرد ہیں، اس کے لئے ان کے پاس دو سندیں ہیں" (ایک ابوہریرہ کی اور دوسری ابن عمر کی)۔

پانچویں بحث: کیا جو جرحیں وائل بن حجر کی حدیث پر ہیں وہ مرفوع ہیں، جس میں ہاتھوں کے پہلے گھٹنے رکھنے کا ذکر ہے۔

"قال الترمذي: لا نعرف أحدا رواه غير شريك، وذكر أن هماما رواه عن عاصم مرسلا، ولم يذكر وائل بن حجر رضي الله عنه" (۳)، وقال النسائي: "لم يقل هذا عن شريك غير يزيد بن هارون". (۴)

یعنی: "ترمذی کہتے ہیں: شریک کے سوا مجھے معلوم نہیں کہ دوسرے نے روایت کی ہو، ہاں ہمام نے البتہ عاصم سے مرسل روایت کی ہے، اور صحابی کو چھوڑ دیا ہے"۔ امام نسائی کہتے ہیں: "شریک سے یزید کے سوا دوسرے سے نہیں روایت کی ہے"۔ اور شریک کی نسبت کتب رجال میں ہے: "ليس بالقوي فيما ينفرد به"، قال البيهقي: "هذا حديث يعد في أفراد شريك القاضي، وإنما تابعه همام مرسلا، هكذا ذكره البخاري وغيره من الحفاظ المتقدمين، قال في عون المعبود: وشريك هذا هو ابن عبدالله النخعي القاضي، وفيه مقال، وقد اخرج له مسلم في المتابعة" (۵)، خلاصہ یہ ہے کہ شریک اس روایت کے ساتھ منفرد ہیں ان کی روایت متابعت کے ساتھ قابل اعتبار ہے اور ان کا مرفوع روایت میں کوئی تابع نہیں۔ پس مرفوع روایت غیر معتبر ہے۔

اگر کوئی کہے کہ خطابی نے اس حدیث کو اس وجہ سے ارجح کہا تھا کہ شاہد انس رضی اللہ عنہ (۶) کی حدیث موجود ہے۔ اگر شریک کا

(۱) عون المعبود ۳/۵۰ (۲) تذكرة الحفاظ ۱/۲۳، تحفة الاحوذي ۲/۱۳۱ (۳) سنن الترمذي (۷۶۸) (۴) ۲/۵۷ السنن الكبرى للنسائي ۲۴۷۸ (۵) عون المعبود ۳/۴۸ (۶) معالم السنن ۱/۵۲۵.

کوئی متابع نہیں۔

ج: حضرت انس کی روایت میں علاء بن اسماعیل متفرد ہیں اور وہ مجہول ہیں(۱) پس یہ شہادت کالعدم ہے۔ حاکم فرماتے ہیں:"هو منكر"، باوجود اس کے حاکم کا یہ فرمانا: "هو على شرطهما ولا أعلم له علة"(۲) بالکل تساہل ہے۔

علامہ ابن قیم نے بایں ہمہ وائل بن حجر کی حدیث کو راجح قرار دیا اور اس کی دس وجہیں بیان فرمائیں(۳)، ہم ضروری خیال کرتے ہیں کہ انہیں نقل کر کے ان کی تنقیح کر دیں۔ اگرچہ امام شوکانی رحمہ اللہ نے اکثر وجہوں کا جواب دے کر بعض کو اہل علم کے حوالہ کیا ہے۔

"لأنه أثبت من حديث أبي هريرة، قاله الخطابي وغيره"(۴) "یعنی:" خطابی وغیرہ نے چوں کہ اثبت کہا، اس لئے ارجح ہے"۔

ج: خطابی کے اثبت وارجح کہنے کی وجہ علاء ابن اسماعیل کی روایت تھی جس کو شاہد قرار دیا تھا، اس کا حال واضح ہو چکا۔

(۲) حدیث ابو ہریرہ مضطرب المتن ہے۔

ج: اس کا مفصل جواب ہو چکا۔

(۳) ما تقدم من تعليل البخاري والدارقطني وغيرهما امام دارقطنی و بخاری نے معلل بتایا ہے۔

ج: امام بخاری و دارقطنی وغیرہ کی تعلیل کا جواب مفصلاً گذرا۔

(۴) إنه على تقدير ثبوته، قد ادعى فيه جماعة من أهل العلم النسخ ایک جماعت نے اسے منسوخ قرار دیا ہے۔

ج: نہ تو مجرد دعویٰ مسموع ہوتا ہے نہ وجہ ترجیح ہو سکتا ہے، اور نہ وائل بن حجر کی روایت کے منسوخ ہونے کا بھی دعویٰ کیا گیا ہے۔

(۵) انه الموافق لنهي النبي صلى الله عليه وسلم من البروك كبروك الجمل في الصلاة یعنی: وائل بن حجر کی حدیث بروک جمل کے نہی کے موافق ہے، جس میں حکم ہے وہ کسی طرح "نهي عن بروك الجمل" کے مخالف نہیں كما وضحنا مفصلا.

(۶) وائل بن حجر کی حدیث عمر بن خطاب، عبداللہ بن عمر، عبداللہ ابن مسعود وغیرہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی حدیث کی ترجیح کے چند وجوہ بیان فرمائی ہیں۔

(۱) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں امر و حکم وقول ہے۔ اور وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حکایت فعل ہے اور قول فعل پر راجح ہے، کیوں کہ اصول مقرر ہو چکا ہے کہ آپ ﷺ کے قول کا معارض آپ کا فعل خاص نہیں ہو سکتا۔

(۱۔۳) زاد المعاد ۱/۲۲۹/۲۳۰۔۲۳۱ (٤) مستدرك حاكم ۱/۲۲۵

(۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں نہی ہے جو محل نظر ہے۔ یہ خود ایک مرجح مستقل ہے۔ بخلاف وائل کی حدیث کے کہ اس میں حکایت محفل ہے۔

یہ مضمون طویل ہوگیا، نیل الاوطار، زاد المعاد، صحیح البخاری، فتح الباری، دارقطنی، عون المعبود، تحفۃ الاحوذی اور خلاصہ کتاب الاعتبار وغیرہ سے اخذ کیا گیا ہے، ناظرین توجہ سے پڑھیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عبدالسلام مبارکپوری

(جریدہ اہل حدیث امرتسر، ۷ ربیع الاول ۱۳۳۴ھ/۱۴ جنوری ۱۹۱۵ء)

☆ صحیح بات یہ ہے کہ کوئی نماز فرض ہو یا نفل بغیر سورہ فاتحہ پڑھے ہوئے درست اور صحیح نہیں ہوتی۔ امام اور مقتدی اور منفرد سب کی نماز کی درستی اور صحت سورہ فاتحہ کی قرأت پر موقوف ہے۔ آں حضرت ﷺ نے فرمایا: " **لا صلوۃ لمن لم یقرأ الابفاتحۃ الکتاب** " پس امام کی قرأت مقتدی کو کافی نہیں ہوگی۔

خلفائے راشدین میں سے خلیفہ ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور خلیفہ رابع حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے۔ یہ دونوں خلیفہ لوگوں کو امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ ان دونوں کے علاوہ بہت سے صحابیوں کا بھی یہی مذہب ہے۔ چار اماموں میں سے امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں ان کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام مالک صرف سری نمازوں میں امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھنے کے قائل ہیں، اور امام احمد سب نمازوں میں پڑھنے کے قائل ہیں، مگر واجب اور ضروری نہیں جانتے۔ علمائے حنفیہ میں امام محمد بلکہ ایک روایت کی بنا پر امام ابوحنیفہ بھی سری نمازوں میں امام کے پیچھے احتیاطاً سورہ فاتحہ پڑھنے کو اچھا سمجھتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کے ایک بڑے شاگرد عبداللہ بن المبارک فرماتے ہیں: میں اور تمام لوگ سورہ فاتحہ پڑھتے تھے بجز کوفہ کے چند لوگوں کے۔

" کتبہ عبید اللہ المبارکفوری المدرس بمدرسة دارالحدیث الرحمانیة، دھلی.

الأجوبة کلھا صحیحة یؤیدھا الکتاب والسنة وقول السلف والخلف

احمد اللہ غفرلہ مدرس مدرسة دارالحدیث رحمانیة دلھی مورخہ ۱۹/رجب ۱۳۵۶ھ

باب الوتر والقنوت

س : نیند کے خوف سے عشاہی کے وقت وتر پڑھ لے اور آخر وقت نیند ٹوٹنے پر تہجد ادا کرلے کیا ایسا کرنا جائز ہے؟

ج : بلاشک وشبہ جائز ہے اور دوبارہ وتر پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔

"والیہ ذھب ابوبکر وعائشة وابن عباس وابو ھریرۃ وعمار بن یاسر ورافع بن خدیج" (تحفة الأحوذی ۱/۳۴۲) وبہ قال الائمة الاربعة، وھو المختار عند شیخنا الأستاذ الامام المبارکفوری.

(محدث دہلی ج:۸ ش:۱۰ محرم الحرام ۱۳۶۰ھ/فروری ۱۹۴۱ء)

س : وتر کے بعد دو رکعت نفل بیٹھ کر پڑھنا افضل ہے یا کھڑے ہو کر؟ اور آنحضرت ﷺ عشاء کے بعد وتر پڑھ لیا کرتے تھے یا بوقت تہجد پڑھتے تھے۔ محمد نور مکرانی، بھوپال، جہان گیرآباد۔

ج : آنحضرت ﷺ کبھی کبھی وتر کے بعد دو رکعت نفل بیٹھ کر پڑھ لیا کرتے تھے، لیکن اس نفل کا کبھی کھڑے ہو کر پڑھنا ثابت نہیں ہے، اس لیے بیٹھ کر ہی سنت ہے اور کھڑے ہو کر پڑھنا خلاف سنت اور غیر مشروع ہے، اور ظاہر ہے کہ فضیلت اتباع سنت میں ہے۔ آنحضرت ﷺ رات کی نفلیں (تہجد) کبھی بعد عشا اول رات میں ادا فرمالیتے اور کبھی بیچ اور کبھی آخر رات میں البتہ اخیر عمر میں رات کے پچھلے حصہ میں ادا فرماتے رہے اور وتر ہمیشہ تہجد کے بعد ادا فرماتے تھے۔ إلا لعذر.

(محدث دہلی ج:۹ ش:۴ رجب ۱۳۶۰ھ/اگست ۱۹۴۱ء)

س : وتر میں دعاء قنوت کب اور کس طرح پڑھنی چاہیے؟ نیز کون سی دعا پڑھنی چاہیے؟۔ اللھم اھدنی الخ یا اللھم انا نستعینک الخ۔

ج : نماز وتر میں دعاء قنوت رکوع سے پہلے قراءت کے بعد اور رکوع سے سر اٹھانے کے بعد دونوں جائز ہے۔ لیکن رکوع سے پہلے اولیٰ اور زیادہ بہتر ہے۔ رکوع سے پہلے قنوت پڑھنے کے بارے میں متعدد روایتیں آتی ہیں اور ان میں سے بعض صحیح اور معتبر ہیں اور رکوع کے بعد قنوت کے بارے میں صرف ایک مرفوع روایت مستدرک حاکم (۳/۱۷۲) اور سنن کبری بیہقی (۳/۳۹) میں مروی ہے، لیکن اس روایت میں " إذا رفعت راسی ولم یبق الا السجود " کے الفاظ محفوظ نہیں ہیں۔ اسی لیے شافعیہ نے قنوت بعد الرکوع کے ثبوت کے لیے بعض صحابہ کے آثار اور قنوت نازلہ پر قیاس کا سہارا لیا ہے، تفصیل مرعاۃ ۲/۲۱۳ میں ملاحظہ کی جائے۔

رکوع سے پہلے قنوت پڑھنا ہو تو قراءۃ ختم کرنے کے بعد نیت باندھے ہوئے دعاء قنوت پڑھ لی جائے یا دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر قنوت پڑھی جائے، جیسے عام دعاؤں کے وقت ہاتھ اٹھا کر دعا پڑھی جاتی ہے۔ اور اگر رکوع کے بعد قنوت پڑھنا ہو تو ہاتھ چھوڑے ہوئے یا دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر پڑھی جائے دونوں جائز ہے۔

قنوت وتر میں مذکورہ دونوں دعاؤں کا پڑھنا جائز ہے لیکن پہلی دعا یعنی اللھم اھدنی کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔ کیوں کہ اس دعا کی آنحضور ﷺ نے خود تلقین فرمائی اور اللھم انا نستعینک کا پڑھنا صرف بعض صحابہ یعنی: حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابن عمر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اور اس بارے میں جو مرفوع روایت آئی ہے وہ مرسل ہے۔ تفصیل مرعاۃ ۲/۲۱۲ میں ملاحظہ کی جائے۔

عبیداللہ رحمانی ۶/ذوالقعدہ ۱۳۹۶ھ
(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر)

س : (۱) کیا وتر میں دعاء قنوت پڑھنا کسی صحیح مرفوع حدیث سے ثابت ہے؟
(۲) دعاء قنوت صرف وتر میں پڑھنا چاہئے یا فرائض میں بھی؟
(۳) دعاء قنوت رکوع سے پہلے پڑھی جائے یا بعد میں؟ آنحضور (ﷺ) سے کیا ثابت ہے؟
(۴) کیا دعاء قنوت ہاتھ اُٹھا کر پڑھنا رسول اللہ ﷺ سے بسند صحیح ثابت ہے؟
(۵) حنفیوں میں دعاء قنوت پڑھنے کا جو یہ طریقہ رائج ہے کہ وتر میں جب قنوت پڑھنے کا ارادہ کرتے ہیں تو نماز شروع کرنے کے وقت جس طرح ہاتھ اٹھاتے ہیں اسی طرح دونوں ہاتھ اٹھا کر اور تکبیر پکار کر پھر نیت باندھ لیتے ہیں اور اس کے بعد دعاء قنوت پڑھتے ہیں کیا رسول اللہ ﷺ سے اس طرز عمل کا کوئی ثبوت ہے؟ حافظ عبدالتواب از کلکتہ

ج : وتر میں دعاء قنوت مرفوع صحیح حدیث سے نہیں تو کم از کم حسن حدیث سے بلاشبہ ثابت ہے۔ ''**عن الحسن بن علی رضی الله عنه قال: علمنی رسول الله ﷺ کلمات اقولهن فی الوتر، اللهم اهدنی فیمن هدیت، وعافنی فیمن عافیت " قال الترمذی (۱) بعد إخراجه: "هذا حدیث حسن"، وأخرجه أیضا ابو داود (۲) و سکت عنه، ونقل المنذری تحسین الترمذی وأقره، وقال الحافظ فی الفتح ۲/۴۹۰: "حدیث الحسن قد صححه الترمذی وغیره (لکن لیس علی شرط البخاری)" (قلت: یختلف النسخ من کلام الترمذی فی قوله: هذا حدیث حسن صحیح ونحو ذلک، فینبغی أن تصحح أصلک لجماعة أصول، وتعتمد مااتفقت علیه، کذا قال ابن الصلاح فی علوم الحدیث ص: ۳۲، وقال الإمام الربانی محمد بن علی الشوکانی فی تحفة الذاکرین ص: ۱۲۸: " حدیث الحسن أخرجه أهل السنن، وابن حبان، والحاکم فی المستدرک، وابن ابی شیبة فی مصنفه، وصححه ابن حبان، والحاکم، وأخرجه من حدیثه أیضا احمد وابن خزیمة والدار قطنی والبیهقی، قال: وقد**

(۱) کتاب الصلاۃ باب ماجاء فی القنوت فی الوتر (٤٦٤) ۲/۳۲۸ (۲) کتاب الصلاۃ باب القنوت فی الوتر (١٤٢٥) ۲/۱۳۴.

ضعف بعض الحفاظ هذا الحديث وصححه آخرون، وأقل أحواله إذا لم يكن صحيحا أن يكون حسنا " انتهى كلام الشوكاني مختصرا ملخصا .

"والحسن كالصحيح في الاحتجاج به وان كان دونه في القوة، ولهذا ادرجه طائفة من نوع الصحيح، كالحاكم وابن حبان وابن خزيمة" (قواعد التحدیث ص:۱۰۶).

تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس حدیث پر دو وجہ سے کلام کیا گیا ہے: پہلی وجہ: ابن حبان کے الفاظ میں یہ ہے "توفي النبي ﷺ والحسن ابن ثمان سنين، فكيف يعلمه صلى الله عليه وسلم هذا الدعاء" (نیل: ۵۲/۳) دوسری وجہ: حافظ کے الفاظ میں یہ ہے: "ونبه ابن خزيمة وابن حبان على أن قوله في قنوت الوتر، تفردبها ابواسحاق عن بريد بن ابی مريم، وتبعه ابناه يونس واسرائيل كذا قال، قال: ورواه شعبة وهو أحفظ من مأتين مثل ابی اسحاق وابنيه، فلم يذكر فيه القنوت ولا الوتر ،وإنما قال: كان يعلمنا هذا الدعاء" ثم، ذكر الحافظ مؤيدات لما ذهب اليه ابن حبان (تلخيص الحبير : ۱/۲۴۷).

اس حدیث کی تضعیف کی پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ آنحضرت (ﷺ) کی وفات کے وقت حضرت حسن کا آٹھ برس کا ہونا، اس دعا کے سکھانے اور سیکھنے کے منافی اور اس سے مانع نہیں ہے، آنحضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: " مروا اولادكم بالصلوٰة وهم أبناء سبع سنين" الخ (احمد (۱۰۸/۲) ابوداود (۳) والحاکم (۱۹۷/۱)، قال العزيزى : "يجب على الولى أن يعلم الطفل أركان الصلوٰة وشروطها، قبل أن يأمره بفعلها" (السراج المنير) ، اسی لیے امام شوکانی فرماتے ہیں: "وقد أشار صاحب البدر المنير إلى تضعيف كلام ابن حبان" (نیل الأوطار ۵۳/۳)۔ اس حدیث پر کلام کرنے کی دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ ابواسحاق سبیعی اور یونس واسرائیل ثقہ ہیں اور ثقہ کی زیادۃ جو اوثق اور احفظ کی روایت کے معارض اور منافی نہ ہو بالاتفاق مقبول و معتبر ہوتی ہے "وزيادة راويهما أى الصحيح والحسن مقبولة ، مالم تقع منافية لرواية من هو أوثق ، ممن لم يذكر تلك الزيادة " (شرح النخبۃ ص:۴۶) پس حدیث میں لفظ "قنوت الوتر" کے غیر محفوظ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہوسکتا۔ بنابریں نواب صاحب کا یہ احتمال "ظاہر آنست کہ آنحضرت وے را دعائے تعلیم کردہ وے رضی اللہ عنہ خوش داشت کہ آنرا در قنوت خواند" (مسک الختام ۲۳۹/۱) احتمال محض ہے۔ اور ظاہر اور اصل کے خلاف ہے۔ اور حافظ کے پیش کردہ مویدات اصل حدیث میں اس زیادۃ کے غیر محفوظ ہونے کو اور حضرت حسن کا کلام نہ ہونے کو مستلزم نہیں ہیں، باقی سبل السلام میں علامہ امیر یمانی کی اور تلخیص میں حافظ کی کسی اور عبارت سے یہ سمجھنا کہ انہوں نے اصل حدیث پر جرح کرکے اس کی تضعیف کی ہے، عدم تدبر پر مبنی ہے۔ كما لايخفى على من امعن النظرفي كلا مهما.

(۲) نازلہ (ابتلاء عام اور مصیبت عمومی مثل وباء ہیضہ وطاعون وچیچک وامثال آں یا قحط یا حملہ ومحاصرہ ومقابلہ کفار) کے وقت وتر کے علاوہ پنجگانہ فرائض میں امام کا مناسب حال دعاء قنوت بلند آواز سے پڑھنا، اور مقتدیوں کا آمین کہنا مسنون ومستحب ہے۔ یہی

مذہب ہے۔جمہور محدثین کا خلافا للحنفية فإنهم خصصوا القنوت في النازلة بالجهرية فقط في قول، وبالصبح فقط في قول آخر، قال في البحر الرائق: " قال جمهور أهل الحديث: القنوت عندالنوازل مشروع في الصلوات كلها" انتهى وصوبه الأمير اليماني في السبل (۱/ ۲۸۴)، والإمام الشوكاني في النيل (۳/ ۵۳)، وقال الإمام النووي في الأذكار: " والحديث الصحيح في قنوت رسول الله ﷺ على الذين قتلو القراء، يقتضى ظاهره الجهر بالقنوت في جميع الصلوات ففي صحيح البخاري (۵/ ۱۷۷) في باب تفسير قوله تعالىٰ: (ليس لك من الأمر شيء)، أن النبي ﷺ كان يجهر بالقنوت في النازلة" انتهى اور حضرت ابن عباس سے روایت ہے: " قنت رسول الله ﷺ شهرا متتابعا، في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلاة الصبح، في دبر كل صلوٰة، إذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الآخرة، يدعو على أحياء من بني سليم، على رعل وذكوان وعصية، ويؤمن من خلفه،، أخرجه ابوداود (۱) وسكت عنه' وذكره الحافظ في التلخيص (۱/ ۲۴۶) وسكت عنه هو أيضا، وقال الشوكاني في النيل (۲/ ۴۰۰): "ليس في إسناده مطعن، إلاهلال بن خباب فإن فيه مقالاً، وقد وثقه أحمد وابن معين وغيرهما" انتهى قلت: الظاهر أن حديث ابن عباس هذا لاينحط عن درجة الحسن. اور بغیر نازلہ (حادثہ عامہ) کے وتر کے علاوہ چار نمازوں ظہر عصر، مغرب، عشاء میں قنوت کے ترک اور عدم مسنونیت پر تمام علماء کا اتفاق ہے اور نماز فجر میں اختلاف ہے امام اعظم یعنی امام مالک اور امام شافعی اور سیوطی ثانی علامہ نواب صدیق حسن قنوجی نماز فجر میں قنوت کی مسنونیت کے قائل ہیں۔ "عن انس ان النبي ﷺ قنت شهرا، يدعو على قاتلي أصحابه ببير معونة، ثم ترك، فأما الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا" (اخرجه الدارقطني (۲/ ۳۹) وعبدالرزاق (۳/ ۱۱۰) وابو نعيم واحمد (۳/ ۱۶۲) والبيهقي (۲/ ۲۰۷) والحاكم (۱/ ۲۲۵) وصححه).

امام ابوحنیفہ وامام احمد اور امام شوکانی نماز فجر میں بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔ "عن أنس أن رسول الله ﷺ قنت شهرا يدعو على أحياء العرب ثم تركه (مسلم ۲)، "وعنه أنّ النبي ﷺ كان لايقنت، إلا إذا دعا لقوم' أو على قوم" (ابن خزيمة في صحيحه (۲/ ۱۵۳) والخطيب في كتاب القنوت)،" وعن أبي هريرة قال: كان رسول الله ﷺ لايقنت في صلاة الصبح إلا أن يدعو لقوم" (ابن حبان في صحيحه) (۳)' ذكر الحافظ في التلخيص (۱/ ۲۴۶) حديث أنس وحديث أبي هريرة وسكت عنهما، وقال في التنقيح: " سند هذين الحديثين صحيح، وهما نص في أن القنوت مختص بالنوازل، وروى الترمذي والنسائي وابن ماجه من حديث أبي مالك الاشجعي عن أبيه، قال: صليت خلف النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلى فلم يقنت أحدمنهم، وهو بدعة"، قال الحافظ:

---

(۱) كتاب الصلاة باب القنوت في الوتر (۱۴۴۳) ۲/ ۱۴۳ (۲) كتاب المساجد باب استحباب القنوت (۳۰۴) ۱/ ۴۶۹ (۳) الاحسان بترتيب صحيح ابن حبان ۳/ ۲۱۹.

"إسناده حسن" قال: "وجمع بين أحاديث النفي والإثبات من أثبت القنوت، بان المراد ترک الدعاء على الكفار، لا أصل القنوت، وروى البيهقي مثل هذا الجمع عن عبدالرحمن بن مهدی بسند صحيح" (۱) انتهى.

وقال العلامة القنوجي: " احادیث نفی در سنن است واحادیث اثبات در صحیح (۲) پس معارض نشود بداں واثبات مقدم است برنفی غایت مافی الباب آنکہ فعل مرۃ وترک اخری وایں منافی ثبوت وبقائی الجملہ نیست" (مسک الختام ۱/۲۳۹)

وقال الطیبی: "لازم نمی آید از نفی کردن طارق بن شہاب صحابی نفی قنوت زیرا کہ این شہادت نفی است وجماعتی دیگر شہادت باثبات آں دادہ مثل حسن وابی ہریرہ وانس وابن عباس وغیرہم" انتهى.

وأجاب النافون عن حديث أنس بأنه من طريق أبي جعفر الرازی، قال فيه عبدالله بن أحمد عن ابيه: ليس بقوی' وقال النسائي: ليس بالقوى، وقال الفلاس: سئى الحفظ، وقال أبوزرعة: يهم كثيرا، وقال ابن حبان: ينفرد بالمناكير عن المشاهير، وقال ابن القيم: ابوجعفر الرازی صاحب المناكير لا يحتج بماتفرد به من أهل الحديث البتة، ولوصح لم يكن فيه دليل على هذا القنوت المعين البتة؛ فإنه ليس فيه أن القنوت هذا الدعاء، الى آخر مابسط الكلام فيه، وقال الحافظ فى التلخيص ۱/۲۴۶: "اختلفت الاحاديث عن أنس واضطربت، فلايقوم بمثل هذا حجة" انتهى.

میرے نزدیک امام احمد، وامام ابوحنیفہ کا مذہب راجح ہے یعنی: قنوت فرائض میں نوازل کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ کسی معتبر حدیث سے بغیر نازلہ کے فجر کی نماز میں قنوت کی مشروعیت اور اس پر استمرار ثابت نہیں ہے بخلاف نفی وبدعت والی روایات کے کہ وہ صحیح اور حسن ہیں پس جب تعارض نہیں تو تطبیق اور جمع کی زحمت اٹھانی فعل عبث ہے علاوہ بریں تطبیق کی کوئی صورت بھی تکلف سے خالی نہیں ہے کما لایخفی: اسی لیے امام شوکانی فرماتے ہیں: "إذا تقرر لک هذا، علمت أن الحق ماذهب إليه من قال ان القنوت مختص بالنوازل"، قال: "وقد ورد مايدل على هذا الاختصاص، من حديث أنس عند ابن خزيمة فى صحيحه ومن حديث أبي هريرة عند ابن حبان وقد تقدما" (نیل الاوطار ۲/۳۹۶).

(۳) دعاء قنوت وتر میں رکوع سے پہلے اور بعد دونوں جائز ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ بعد رکوع پڑھی جائے وھو مختار شيخنا الأجل المباركفورى كما صرح به في شرح الترمذى (۱/۳۴۳)، "عن أنس أن رسول الله ﷺ كان يقنت بعدالركعة وأبوبكر وعمر حتى كان عثمان فقنت (اى دائما) قبل الركعة، ليدرك الناس" (أخرجه محمد بن نصر (۳) قال العراقى: إسناده جيد) وقال الشوكانى فى النيل (۳/۵۳): "واختلف فى كونه قبل الركوع أو بعده، ففي بعض طرق الحديث عند البيهقي، التصريح بكونه بعدالركوع، وقال: تفرد بذلک أبوبكر بن ابى شيبة الحزامي، وقد روى عنه البخارى فى صحيحه، وذكره ابن حبان فى الثقات، فلا يضرتفرده، وأما القنوت

(۱) تلخيص الحبير ۲/۲۴٦ (۲) فيه نظر فتأمل ـ عبيدالله رحماني (۳) قيام الليل ص: ۲۲۸.

قبل الركوع فهو ثابت عندالنسائي وابن ماجة عن أبي بن كعب: أن رسول الله ﷺ كان يوتر فيقنت قبل الركوع"وقال الحافظ: "روى البخاري من طريق عاصم الأحول عن أنس: أن القنوت قبل الركوع" (۱)وقال البيهقي: رواة القنوت بعدالرفع أكثر وأضبط، وعليه درج الخلفاء الراشدون" (۲) وفي القسطلاني: "وقد صح أنه صلى الله عليه وسلم قنت قبل الركوع أيضا، لكن رواة القنوت بعده أكثر وأحفظ فهو أولى، وعليه درج الخلفاء الراشدون في أشهر الروايات عنهم وأكثرها، وبنحو ذلك قال العراقي" اورنوازل کے وقت پنجگانہ فرائض میں آنحضرت ﷺ سے دعاءقنوت رکوع کے بعد ثابت ہے كما يدل عليه أحاديث ابن عمرو أبي هريرة في الصحيحين ومسند أحمد پس نازلہ کے وقت دعاءقنوت بعدالرکوع پڑھنا متعین ہے۔

(۴) خاص وتر میں دعاءقنوت ہاتھ اٹھا کر پڑھنا آنحضرت ﷺ سے صراحۃ بسند صحیح ثابت نہیں ہے۔لیکن صحابہ کرام ابن مسعود (ابن ابی شیبۃ وابن المنذر رواالبیہقی) عمروانس وابوہریرہ (البیہقی) سے مروی ہے کہ وہ دعاءقنوت میں ہاتھ اٹھاتے تھے۔پس اگرکوئی ہاتھ اٹھا کر دعا پڑھے تو کچھ حرج اورمضائقہ نہیں۔

قال شيخ مشائخنا الإمام الهمام الشيخ حسين بن محسن الأنصاري الخزرجي اليماني في بعض فتاواه: "وأما رفع اليدين في حال القنوت كما يرفع الداعي فسنة، قال في دراسات اللبيب (ص:۴۱۴): ومما يستغرب أن الحنفية يرفعون الأيدي عند تكبير الوتر، ولا يرفعون في قنوت الوتر، وقد أخرج ابن ابي شيبة في مصنفه، في باب عقده في رفع اليدين في الوتر، بسنده عن عبدالله، أنه كان يرفع يديه إذا قنت في الوتر، ووجه الإستغراب أن أحق الناس وأولا هم بالعمل بالحديث عن ابن مسعود، هو الإمام أبوحنيفة، حتى أنه بني مذهبه على مروياته وأحاديثه الموقوفة عليه، ويقدم الحنفية آثاره على أكثر المرفوعات عن غيره، لإعتقادهم فيه أنه أعرف بالسنة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد ثبت برواية مثل الحافظ ابي بكر بن ابي شيبة في مصنفه، أنه كان يرفع يديه في قنوت الوتر" انتهى كلام صاحب الدراسات مختصرا.

وقال الحافظ في التلخيص: "ورد الرفع في القنوت عن ابن مسعود وعمروأنس وابي هريرة" انتهى.

وقد ثبت رفع اليدين عن النبي ﷺ في دعاءه على قاتلي أصحابه في قصة القراء، كما أخرجه البيهقي من حديث أنس، قال: فلقد رأيت رسول الله ﷺ كلما صلى الغداة، رفع يديه يدعو عليهم، وهو صحيح الإسناد، كذا في تخريج أحاديث الاحياء الحافظ العراقي، وكذا أورده الجلال المحلي في شرح منهاج الإمام النووي، قال شيخ مشائخنا: "فقد ثبت الرفع من فعل النبي ﷺ في قنوت غير الوتر، فالوتر مثله لعدم الفارق بين القنوتين، اذهما دعاآن".

قال: "والحاصل أن رفع اليدين في قنوت الوتر، ثبت من فعل ابن مسعود وعمر وأنس وأبي هريرة، كما

تقدم عن الحافظ ابن حجر، وكفى بهم أسوة، وثبت من فعل النبى ﷺ في غير الوتر، كما سبق" انتهى مختصرا (نورالعین من فتاوی الشیخ حسین: ۱/ ۱۵۸).

(۵) قنوت پڑھنے کے ارادہ کے وقت اللہ اکبر کہنا اور اس تکبیر کے ساتھ رفع یدین نہ آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے نہ صحابہ سے۔ خود محققین علمائے حنفیہ اس کے معترف ہیں۔ علامہ شامی ردالمختار میں لکھتے ہیں: "قال في البحر: وينبغي ترجيح عدم وجوب الرفع لأنه الأصل، إذلا دليل عليه" انتهى، وقال في البرهان: ولم نقف بعد على دليل نقلى على رفع اليدين والتكبير، ولا على ما يقتضي وجوب القنوت"، وقال صاحب الهداية: "لقوله صلى الله عليه وسلم للحسن بن على حين علمه دعاء القنوت، اجعل هذا في وترك، لم يوجد فيه لفظ الامر، وعلى تقدير وجوده، لا يدل على الوجوب لعدم بلوغ الحسن حينئذ، فاذا لم يجب على المأمور، لايجب على غيره، وكذا قوله لا ترفع الأيدى إلا في سبع مواطن، لم يعد الوتر فيها في الحديث" انتهى

اور علامہ محمد معین سندھی (جن کی بابت مولوی انورشاہ مرحوم کہتے ہیں: "كان من علماء السند، واجازه الشاه ولى الله قدس سره بالكتابة، وحرر له: إني أجيز لك ولمن كان أهلا من أهل بلدك، وقد تكفل بطبع كتابه دراسات اللبيب غير المقلدين في زماننا، لأن مصنفه أيضا لم يكن متعصبا مثل هولاء، فإذا وجد كلمة حق أقربها ") دراسات (ص: ۲۱۴) میں فرماتے ہیں: "إني أطيل التعجب، ممن لايقول برفع اليدين عندالركوع، والقيام عنه والنهوض عن القعدة الأولى، مع كونه متواتر النقل عن النبى صلى الله عليه وسلم، ويقول بوجوب رفع اليدين في تكبير الوتر، مع أنك لوسألت أمثلهم في أقطار الارض، لايأتى فيه بمرفوع صحيح ولا أثر معتمد عليه". انتهى.

(محدث دہلی: ج:۹ ش:۶ رمضان ۱۳۶۰ھ / اکتوبر ۱۹۴۱ء)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابوالقاسم از مٹانچری کوچین

۸/دسمبر ۱۹۴۱ مطابق ۱۸ ذی قعدہ

بخدمت شریف عزیزم مولوی عبیداللہ صاحب/أنبتکم اللہ نباتاحسنا.

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

چند کتابوں کی یہاں ضرورت ہے جس کی وجہ سے یہ خط لکھ رہا ہوں کتابوں کو اچھی طرح اور صحیح دیکھ کر خرید کر، ہمارے نام وی پی کر کے بھیج دیجئے گا۔ کتابوں کی فہرست الگ کاغذ پر اسی خط کے ہمراہ بھیج رہا ہوں۔ اس جگہ اس خط کے اندر اپنے چند شکوک درج کر کے اپنی تشفی چاہتا ہوں۔ چوں کہ یہاں کتابیں بہت مختصر اور وہ بھی صرف مختصرات ہیں، اور جدید مطبوعات فن حدیث تو بالکل ہی نہیں ہیں۔ اس لئے بحث ونظر کے لئے گنجائش کم بلکہ کالعدم ہے۔

شکوک یا سوالات حسب ذیل ہیں:

(۱) سینہ پر ہاتھ نماز میں رکھنے کی کوئی حدیث صحیح مع سند صحیح ہو، تو مع اسناد نقل فرما کر ممنون فرمائیں؟

(۲) قنوت فی الوتر قبل الرکوع کو صحیح روایت بہ سند صحیح نسائی (۱) ابن ماجہ (۲) میں اُبی بن کعب کی موجود ہے، ابوداود (۳) نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے، پھر صحاح ستہ کی تین کتابوں میں بہ سند صحیح ہوتے ہوئے، غیر صحاح سے امام حسن کی روایت قنوت بعدالرکوع کو ترجیح دینا کس محدثانہ اصول کے ماتحت ہے؟

ہمارا اصول ہے کہ صحاح ستہ کی روایت غیر صحاح پر مقدم ہے۔ خصوصاً شیخین کی۔ مگر حنفیہ میں ابن ہمام اس اصول کے مخالف ہیں جن پر ہمیشہ برستے رہتے ہیں۔ پھر یہی گناہ ہم خود کیوں کرتے ہیں؟

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوداود نے اس حدیث میں اس حصہ کو وہم قرار دیا ہے تو کیا آپ کے نزدیک بھی یہ طعن درست ہے؟ اور یہ ہی طعن کیا امام حسن کی روایت پر وارد نہیں ہوسکتا؟ اور کیا جن وجوہ کی بناء پر ابوداود نے اس قنوت کی زیادت کو ضعیف قرار دیا ہے یہ وجوہ آپ کی تحقیق میں بھی کافی ہیں۔ خصوصاً امام موصوف کا یہ روایت لانا کہ ابی بن کعب ۱۵ رمضان کے بعد قنوت کرتے تھے، کیا یہ روایت اور اس کے رواۃ امام حسن کی حدیث کے روایت ورواۃ کے برابر ہیں؟ اور کیا اس حدیث سے ابی بن کعب کی پہلی روایت باطل یا ضعیف ہوجاتی ہے؟ اور کیا ۱۵ رمضان والی روایت کے رواۃ "کان یقنت قبل الرکوع" کی روایت کے ساتھ سے اعلیٰ ہیں یا کم درجہ کے ہیں؟

(۳) عراقی کے قول پر قنوت بعدالرکوع کو ترجیح دینا کہاں کی محدثیت اور فقاہت ہے؟ کیا خلفائے اربعہ سے قنوت فی الوتر

---

(۱) کتاب قیام اللیل وتطوع النہار باب کیف الوتر بثلاث ۳/۲۳۵ (۲) کتاب اقامۃ الصلاۃ والسنۃ فیہا (۱۱۸۲) ۱/۳۷۴ (۳) کتاب الصلاۃ باب القنوت فی الوتر ۲/۱۳۵.

بعد الرکوع کسی صحیح روایت میں آیا ہے؟ کیا حدیث قنوت فی الفجر کی روایت سے قنوت فی الوتر کو بعد الرکوع مرجح بتلانا ایسی حالت میں کہ سنن کی تین کتابوں میں قنوت قبل الرکوع بہ تصریح موجود ہے۔ اور اس کی سند بھی صحیح ہے بعد اس کی تائید دو اور حدیثوں سے بھی ہوتی ہے پھر بھی قنوت فی الفجر بعد الرکوع پر قیاس کر کے قنوت فی الوتر کو بعد الرکوع مرجح بتلانا محدثانہ اصول کے ماتحت ہے؟

(۴) کیا امام حسن کی روایت میں ایسا کوئی لفظ ہے جس سے یہ مفہوم یا معلوم ہوتا ہے امام حسن کو خود آنحضرت ﷺ نے یہ تعلیم دی تھی کہ تم یہ دعا قنوت میں بعد الرکوع پڑھا کرنا؟ آپ نے رسالہ "محدث" میں ابن حبان وغیرہ کی جرح کو لایعبأ بہ قرار دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے اس حدیث میں زبان رسالت سے یہ بتلایا گیا ہے کہ تم اس دعا کو قنوت میں بعد الرکوع پڑھنا۔ اگر اس حدیث میں کوئی اشارہ ہے تو براہ کرم مطلع فرمادیں ورنہ ابن حبان وغیرہ کی جرح کو تسلیم کریں یا آپ تردید کر کے دکھادیں یا کم از کم یہ ہی ثابت کردیں کہ امام حسن رضی اللہ عنہ کا محض فعل بھی ابن ماجہ، نسائی وغیرہ کی مرفوع روایت کا رافع ہوسکتا ہے۔

— آپ نے کن وجوہ پر قنوت بعد الرکوع کو قبل الرکوع پر ترجیح دی ہے؟ کیا شیخ مرحوم کی تقلید میں یا خود آپ کی بھی یہی تحقیق اور اب بھی یہ تحقیق ہے؟ براہ کرم مطلع فرمادیں۔

(۵) سال گذشتہ کے رسالہ محدث میں یہ بتلایا گیا ہے کہ عیدین کی نماز میں بارہ تکبیر کے علاوہ تکبیر تحریمہ کی تیرہویں تکبیر بھی ہے یعنی بارہ کے بجائے عیدین کی تکبیریں تیرہ ہیں، کیا یہ مسئلہ صحاح ستہ کی اون کتابوں کے خلاف نہیں ہے جو "سنن" میں ہے "کان یکبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اثنی عشرۃ تکبیرۃ..." اگر خلاف ہے، تو یہ کس روایت میں آپ نے دیکھا ہے کہ آنحضرت ﷺ تکبیر تحریمہ کے علاوہ اولی میں سات اور دوسری میں پانچ کہتے تھے، اگر دار قطنی کی ضعیف و مضطرب المتن والاسناد سے آپ کا یہ استدلال ہے، تو کیا یہ محدثانہ روش واصول کے خلاف نہیں ہے؟ خصوصاً ایسی صورت میں کہ امام احمد، امام مالک دونوں اول و آخر محدث و امام بہ تصریح مع تکبیر تحریمہ کل سات تکبیریں رکعت اولی میں بتلائی ہیں۔ اب آپ نے کس تحقیق کی بنا پر یہ فتوی یا یہ مسئلہ تحریر کیا ہے یا اپنی نگرانی میں شائع ہونے کی اجازت دی ہے؟ براہ کرم مطلع فرمائیں۔

(۶) کیا جن زیادات غیر معتبرات کے امام شافعی قائل ہیں، آپ بھی تکبیرات عیدین کے سوا اور مسائل میں بھی امام شافعی رحمہ اللہ کی ہمنوائی کر سکتے ہیں؟

(۷) قنوت فی العصر کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جو روایت آئی ہے کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کان یقول فی آخر وترہ اللھم انی اعوذ برضاک من سخطک الخ۔ اس کے متعلق شراح حدیث لکھتے ہیں کہ مستدرک حاکم میں قنوت کا لفظ وارد ہے۔ براہ کرم مستدرک حاکم کی یہ روایت جس میں اس دعا کی بوقت قنوت پڑھنا مذکور ہے، پوری حدیث مع مالہ وما علیہ ارقام فرما کر ممنون فرمائیں۔ یہاں مستدرک حاکم نہیں ہے، امید کہ جملہ شکوک مسائل محدثانہ حیثیت میں منقح فرما کر ممنون فرمائیں گے والسلام۔

مولانا بشیر صاحب وغیرہم تمام احباب کو سلام عرض ہے فقط۔

ابوالقاسم قدسی عفی عنہ

ج : ابی بن کعب کی یہ حدیث جس میں قنوت قبل الرکوع کی تصریح ہے اگر چہ اس میں قنوت کی زیادت کو امام احمد ابن خزیمہ ابن المنذر، بیہقی، تلخیص الحبیر (۲/۱۸ رقم الحدیث:۵۳۲) ابوداؤد (۲) ان کی تقلید میں...... مولوی عبداللہ صاحب روپڑی نے ضعیف بتایا ہے، لیکن میرے نزدیک یہ حدیث حافظ عراقی کی تصریح کے مطابق صحیح ہے۔ قال العراقی: ''کلاهما روی حدیث ابی بن کعب وعبدالرحمن بن أبزی عند النسائی بإسناد صحیح'' انتهی۔ امام احمد، ابن خزیمہ، ابن المنذر کے اس حدیث کو ضعیف کہنے کی وجہ معلوم نہیں۔ امام ابوداود نے تضعیف زیادۃ مذکورہ کی جو وجہ بیان فرمائی ہے، مجھے اس سے اتفاق نہیں ہے۔

ان کے بیان کردہ سبب سے اس حدیث میں قنوت کی زیادۃ کا وہم اور خطا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ انہی وجوہ کو بعینہ امام بیہقی نے اپنی سنن میں ذکر کردیا ہے۔ جس کا جواب ابن الترکمانی نے الجوہر النقی ۳/ ۳۹ میں دیدیا ہے۔ جو میرے نزدیک بہت درست ہے۔ اس جواب سے مولوی عبداللہ روپڑی کی تنقید بھی ہباءً منثورا ہوجاتی ہے۔ ابوداود کے پیش کردہ دونوں اثر ضعیف ہیں۔ پہلے میں ایک مجہول راوی ہے اور دوسرا اثر منقطع ہے، اور قیام اللیل ص ۱۳۳ میں حضرت ابی بن کعب کا اثر بابت قنوت بعد الرکوع سندا مروی نہیں ہے۔ اس لیے اس حدیث مرفوع کا معارض نہیں ہوسکتا۔ اور اگر بسند صحیح مروی بھی ہوتب بھی دلیل ضعف ووہم نہیں بن سکتا لان الحجة رواية الراوی ومرویه، لا رأیه وعمله.

جس طرح سنن کی اس صحیح حدیث سے قنوت قبل الرکوع فی الوتر کا ثبوت ہے، اسی طرح صحیح بخاری کی اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قنوت مطلق معتاد قبل الرکوع ہے۔ روی البخاری (۱) ومسلم (۲) من حدیث عاصم الاحول قال: ''سألت أنس بن مالک عن القنوت؟، فقال: قد کان القنوت، قلت: قبل الرکوع اوبعده. قال: قبله، قال: فإن فلانا أخبرنی عنک أنک قلت بعدالرکوع، قال: کذب؟ إنما قنت رسول الله صلی الله علیه وسلم بعدالرکوع شهراً، أراه کان بعث قوما یقال لهم القراء، زهاء سبعین رجلا إلی قوم مشرکین دون اولئک، وکان بینهم وبین رسول الله صلی الله علیه وسلم عهد، فقنت رسول الله صلی الله علیه وسلم شهرا یدعو علیهم''، هذا لفظ البخاری. قال الحافظ: ''وقد وافق عاصما علی روایة هذه عبدالعزیز بن صهیب عن أنس، کما سیأتی فی المغازی بلفظ: سأل أنساً عن القنوت بعدالرکوع اوعندالفراغ من القراءة؟ قال: أن القنوت للحاجة بعدالرکوع، لاخلاف عنه فی ذلک، وأما لغیر الحاجة، فالصحیح عنه أنه قبل الرکوع'' انتهی (فتح ۲/ ۴۹۱).

قنوت بعدالرکوع فی الوتر کے ثبوت میں حدیث ذیل ذکر کی جاتی ہے: أخرج الحاکم فی المستدرک (۳/ ۱۷۲): عن اسمعیل بن ابراهیم بن عقبة عن عمه موسی بن عقبة عن هشام بن عروة عن أبیه عن عائشة عن الحسن بن علی، ''قال: علمنی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی وتری، إذا رفعت رأسی ولم یبق إلا السجود

(۱) کتاب الوتر باب القنوت قبل الرکوع أو بعده ۲/ ۱٤ (۲) کتاب المساجد ومواضع الصلاة باب استحباب القنوت فی جمیع الصلاة (٦٧٧) ۱/ ٤٧٩.

اللهم اهدنى فيمن هديت الى آخره. قال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، إلاأن إسمعيل بن عقبة خالفه محمد بن جعفربن أبى كثيرفى إسناده، ثم أخرجه عن محمد بن أبى جعفر بن كثيرحدثنى موسى بن عقبة ثناابواسحق عن يزيد بن ابى مريم عن أبى الحوراء عن الحسن بن على بمتن السنن وسنده وسكت عنه" (زيلعى ۱ / ۲۸۰)وأخرجه البيهقى (۳/۳۸) قال: "أخبرنا محمدبن عبدالله الحافظ ثناابوجعفرمحمدبن صالح بن هانى وأبومنصورمحمد بن القاسم العتكى قالا ثناالفضل بن محمدبن المسيب الشعرانى ثنا ابوبكرعبدالرحمن بن عبدالملک بن شيبة الحزامى ثنا ابن أبى فديک عن اسمعيل بن ابراهيم بن عقبة عن موسى به بسندالحاكم ومتنه، قال البيهقى: تفرد بهذا للفظ ابوبكربن شيبة الخرامى" انتهى.

قال الشوكانى: "وقدروى عنه البخارى فى صحيحه، وذكره ابن حبان فى الثقات فلايضرتفرده" انتهى (نيل الاوطار ۳/۵۴).

ایک دوسری حدیث بھی ذکر کی جاتی ہے "عن أنس قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقنت بعدالركعة وابوبكروعمر، حتى كان عثمان قنت قبل الركعة ليدرک الناس" (قيام الليل ص: ۱۳۳) لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس حدیث میں قنوت وتر کا تذکرہ نہیں ہے، بلکہ قنوت فرائض فی النازلہ کا بیان ہے۔ پس اس کو استدلال میں پیش کرنا درست نہیں۔

اصول حدیث کی رو سے سنن اور صحیحین کی روایت کو مستدرک اور بیہقی کی روایت پر ترجیح ہونی چاہیے۔ خصوصا ایسی صورت میں جبکہ حدیث ابی بن کعب کی تائید حدیث ابن عمر عندالطبرانی فی الاوسط اور حدیث ابن عباس عندأبی نعیم وحدیث ابن مسعود عندابن أبی شیبة والبیہقی سے ہوتی ہے۔ شوافع (بیہقی، عراقی، قسطلانی وغیرہ) کے پاس اس اصول کی مخالفت کے الزام کا کوئی جواب نہیں ہے۔ ان کے نزدیک صبح کی نماز میں قنوت بعدالرکوع دائما ثابت اور محقق ہے، اسی پر قنوت وتر کو بھی قیاس کرتے ہیں۔ قال البيهقى (۳/۳۹):

"وقدروينا فى قنوت صلاة الصبح بعدالركوع مايوجب الاعتمادعليه، وقنوت الوتر قياس عليه" انتهى

قال ابن التركمانى: "الذى فى الصحيح أنه عليه السلام ترک القنوت فى الصبح، وعلى تقدير ثبوته، وأنه بعدالركوع، كيف يقاس الوترعليه، مع وجود حديث جيد فى الوتر، مروى من وجوه، وان القنوت فيه قبل الركوع وعلى تقدير أنه ليس فى الوتر حديث، كيف يقاس على الصبح وليس بينهما معنى مؤثر يجمع به بينهما"، الى آخرما قال. معلوم ہوا کہ شوافع کے پاس بجز قیاس کے کوئی دلیل قوی معارض لحدیث ابی بن کعب وحدیث انس موجود نہیں ہے۔ اور میرے نزدیک بھی ان کا یہ قیاس صحیح نہیں ہے، بلکہ بے محل اور بے موقع ہے۔

ج : (۳) خلفاء راشدین سے وتر میں قنوت بعد الرکوع کی صحیح روایت میری نظر سے نہیں گذری۔ عراقی اور بیہقی کے قول کا یہ مطلب معلوم ہوتا ہے کہ ان خلفاء سے صلاۃ صبح میں قنوت بعد الرکوع پر استمرار ثابت ہے۔ اسی بنا پر انہوں نے وتر میں قنوت بعد الرکوع کو ترجیح دے دیا ہے یعنی: محدثین کے نزدیک متعارض ومخالف حدیثوں میں ایک دوسرے پر ترجیح دینے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ کسی ایک حدیث کے موافق خلفاء اربعہ کا عمل ہو۔

مسئلہ متنازع فیہا میں سنن اور صحیحین کی حدیثوں کی مستدرک حاکم اور بیہقی کی روایت معارض نہیں ہوسکتی، پس خلفاء راشدین کے عمل کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بالخصوص ایسی صورت میں کہ ان سے قنوت فی الوتر بعد الرکوع کی کوئی صحیح روایت نہیں آئی، اور جو آئی ہے وہ قنوت فی الفجر بعد الرکوع کے بارے میں آئی ہے۔ اس بارے میں میری پہلی تحقیق ناقص تھی، اب مزید تتبع وتفتیش سے میرے نزدیک ثابت ہوا کہ قنوت قبل الرکوع فی الوتر اولی ہے قنوت بعد الرکوع سے۔ میں آپ کا ممنون ہوں کہ آپ نے مجھے مزید تحقیق وتتبع کی طرف توجہ دلائی۔

ج ۴: حضرت حسن کی روایت میں ایسا لفظ موجود ہے جس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خود حضرت حسن کو قنوت وتر میں بعد الرکوع دعاء مذکور پڑھنے کی تلقین وتعلیم کی تھی کماتقدم من روایة الحاکم و البیهقی.

ابن حبان اور ابن خزیمہ کی جرح حضرت حسن کی اس روایت پر ہے جو بسند ابو اسحق عن برید بن أبی حریم عن أبی العوراء عن الحسن بن علی بلفظ: علمنی کلمات اقولهن فی قنوت الوتر مروی ہے۔ ان کا اعتراض یہ ہے کہ اس حدیث میں سرے سے قنوت وتر کا لفظ ہی محفوظ نہیں ہے۔ اس سے بحث نہیں کہ قبل الرکوع ہے یا بعد الرکوع، اور ہمارے نزدیک اس روایت میں قنوت وتر کا لفظ محفوظ ہے یعنی: آنحضرت ﷺ نے اس دعاء کو قنوت وتر میں پڑھنے کی تعلیم دی تھی۔ یہ نہیں کہ آپ ﷺ نے مطلق دعا کی تلقین کی تھی اور حضرت حسن اپنے اجتہاد سے اس کو قنوت وتر میں پڑھتے تھے۔ (قیام اللیل ص: ۱۳۱ بیہقی ۲/۳۱۰)۔

حدیث حسن مستدرک حاکم وبیہقی کو جو قنوت بعد الرکوع پر دلالت کرتی ہے۔ اُبی بن کعب کی روایت کے بظاہر مخالف ہے لیکن دونوں کو مختلف احوال واوقات پر محمول کرنا چاہیے تا کہ تعارض باقی نہ رہے۔ ہاں قبل الرکوع راجح ہوگا لکثرۃ ادلته و قوتها۔

ج: (۵) ائمہ ثلاثہ مالک، شافعی اور احمد اس امر پر متفق ہیں کہ نماز عید کی پہلی رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری میں پانچ تکبیریں رکوع کی تکبیر کے علاوہ ہیں۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ سات تکبیریں پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ کے علاوہ ہوں گی یا تکبیر تحریمہ ان ساتوں میں شامل ہے۔ پہلا قول امام شافعی کا ہے اور دوسرا امام مالک اور امام احمد کا۔ اس مسئلہ میں امام شافعی کی ہمنوائی کرنے والے یہ کہتے ہیں کہ ائمہ ثلاثہ کی مشترک دلیل عبداللہ بن عمرو بن العاص کی وہ حدیث ہے جو صحاح ستہ میں سے سنن کی دو کتابوں میں بالفاظ ذیل مروی ہے: ''عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: قال نبی الله صلی الله علیه وسلم: التکبیر فی الفطر، سبع فی

---

(۱) کتاب الصلاة باب التکبیر فی العیدین (۱۱۵۱) ۱/۶۸۲ (۲) کتاب اقامة الصلاة والسنة فیها، باب ماجاء فی کم یکبر الامام فی صلاة العید؟ (۱۲۸۷) ۱/۴۰۷.

الاولی وخمس فی الآخرة، والقراءة بعدهما كليتهما" (ابوداود مع عون ۱/ ۴۴۶)، وفی رواية: "أن النبی صلى الله عليه وسلم كان يكبر فی الفطر فی الأولى سبعا، ثم يقرأ ثم يكبر ثم يقوم فيكبر اربعا ثم يقرا ثم يركع" قال ابوداود: رواه وكيع وابن المبارك قالا: سبعا وخمسا" (أبوداود (۱)، وفی رواية ابن ماجة: "أن النبی صلى الله عليه وسلم كبر فی صلاة العيد سبعا وخمسا" (ابن ماجه مع السندهی ۱/ ۲۰۰) (۲)، اس حدیث کو امام بخاری علی بن المدینی، امام احمد نے صحیح بتایا ہے۔ اور عراقی کہتے ہیں: اس کی سند صالح ہے۔ ان روایات میں تکبیرات زوائد کی مجموعی تعداد یعنی: میزان کل ۱۲ یا ۱۳ یا ۱۴ کے ساتھ نہیں بتائی گئی ہے۔ اور نہ اس سے تعرض ہے کہ تکبیر تحریمہ ان سات تکبیروں میں شامل ہے یا ان سے خارج اور زوائد ہے۔ پس احتمال ہے کہ ان میں داخل وشامل ہو اور احتمال ہے کہ ان سے خارج ہو۔

امام شافعی کی ہمنوائی کرنے والے کہتے ہیں کہ دارقطنی میں یہی روایت بالفاظ ذیل مروی ہے: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر فی العيدين الأضحى والفطر ثنتی عشرة تكبيرة، فی الأولى سبعا وفی الاخيرة خمسا، سوى تكبيرة الاحرام" وفی رواية اخرى: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبر فی العيد يوم الفطر سبعا فی الاولى وفی الاخرة خمسا، سوى تكبيرة الصلوة" (دارقطنی ۲/ ۴۸)، اور ظاہر ہے کہ دارقطنی کی روایت میں سوی تکبیرۃ الافتتاح کی زیادۃ ثقہ سے مروی ہے۔ جو سنن کی روایت کے منافی اور معارض نہیں ہے اور نہ اس پر کسی محدث نے وہم وخطا۔ دارقطنی مستدرک حاکم ابوداؤد وابن ماجہ کی حدیث عائشہ سے نہیں ہے جو عبداللہ بن لہیعہ ضعیف مدلس مختلط کے طریق سے مروی ہونیکی وجہ سے ضعیف ہے۔ اور ساتھ ہی پس ہمارا استدلال اصول محدثین کے خلاف نہیں ہے۔ ہاں جو لوگ اس زیادۃ کے قائل نہیں ہیں ان پر سخت الزام عائد ہوتا ہے اسی لیے مولوی زکریا لکھتے ہیں: "إن استدلال الشافعية بذلك الحديث، أقرب من استدلال الموالك، للتصريح فی بعض طرقه، بسوى تكبيرة الصلوة كما فی الطحاوی وغيره" (الأوجز ۲/ ۲۴۹).

ج: (۶) کسی مسئلہ میں ہم زیادۃ غیر معتبرہ وغیر ثابتہ میں کسی امام کی موافقت نہیں کرتے خواہ وہ شافعی ہوں یا مالک یا احمد یا ابوحنیفہ یا کوئی اور امام ومن ادعى ذلك فعليه البيان والافليسكت، ولا يتقول علينا ما لم نقله.

ج: (۱) علماء اہل حدیث نماز میں سینہ پر ہاتھ رکھنے کے ثبوت میں تین حدیثیں پیش کرتے ہیں۔

پہلی حدیث ان کے نزدیک صحیح مرفوع متصل غیر معلل اور غیر شاذ ہے جو صحیح ابن خزیمہ میں بلفظ "فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره" مروی ہے۔ حافظ ابن حجر درایہ (۱۴۶، ۱/ ۱۲۸) بلوغ المرام وغیرہ میں اور حافظ زیلعی نصب الرایہ ۱/ ۱۶۴ میں اور دوسرے مصنفین نے اپنی کتابوں میں اس حدیث کو ابن خزیمہ کی روایت بتاتے ہیں لیکن اس کی سند نہیں نقل کرتے۔ حضرت شیخ نوراللہ مرقدہ کے نزدیک بظاہر صحیح ابن خزیمہ کی یہ حدیث حسب ذیل سند سے مروی ہے۔ عن محمد بن يحيى عن عفان عن همام عن محمد بن حجادة عن عبدالجبار بن وائل عن علقمة بن وائل ومولى لهم عن أبيه انتهى اور اسی سند سے

مسلم شریف میں یہ متن بغیر زیادۃ "علی الصدر " بایں لفظ مروی ہے: "ثم وضع یدہ الیمنی علی الیسری "(۲)(۱/۱۷۳)۔

مولوی انور شاہ نے فیض الباری ۲/۲۶۶ میں، نیموی آثار السنن ص:۶۴ میں، اور خلیل احمد نے بذل المجہود ۲/۲۵ میں، مولوی زکریا نے الاوجز ۷/۱۱۸ میں "علی الصدر " کی زیادۃ کو معلل شاذ غیر محفوظ اور حدیث کو مضطرب المتن بتایا ہے۔ وجہ معلل ہونے کی مولوی انور شاہ مرحوم کے لفظوں میں یہ ہے کہ: "لأنہ لم یعمل بہ أحدمن السلف، ولا ذھب إلیہ أحد من الأئمة" انتھی اور زیادۃ مذکورہ کے غیر محفوظ اور شاذ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابن خزیمہ کے علاوہ اس حدیث کو امام احمد، نسائی، ابوداؤد، ابن ماجہ وغیرہ نے مختلف طرق سے روایت کیا ہے لیکن کسی طریق میں یہ زیادۃ نہیں ہے۔ مولوی انور شاہ لکھتے ہیں: "والحاصل أن روایة وائل رواھا غیر واحد، ولم یروھا أحد علی لفظ ابن خزیمة، وانما رواھا راو بعدمرور الزمان، فھو ساقط قطعا، فلا یحمد علیھا مع فقدان العمل بہ" انتھی۔ اور مضطرب المتن ہونے کی وجہ نیموی کے لفظوں میں یہ ہے: "أخرج ابن خزیمة فی ھذاالحدیث علی صدرہ، والبزار عند صدرہ، وأخرج ابن ابی شیبة تحت السرة" انتھی

زیادۃ مذکورہ کے شذوذ اور حدیث مذکور کے اضطراب کا جواب تحفہ ۱/۲۱۶ اور ابکار المنن ص ۱۰۱/۱۰۳ میں بسط وتفصیل کے ساتھ مذکور ہے اور معلل ہونے کی وجہ کا جواب دینے کی ضرورت نہیں جبکہ امام شافعی سے ایک روایت "فوق الصدر " کی آئی ہے۔ جیسا کہ "حاوی" میں مصرح ہے۔ اور اگر بالفرض کوئی اس کا قائل نہ ہوتو یہ اس کے معلل اور غیر محفوظ اور ساقط الاعتبار ہونے پر دلالت نہیں کرتا لأنہ یحمل علی أنہ لم یبلغ الحدیث المذکور أحدامن الائمة الأربعة وغیرھم المشھورین، وأما إن کان الحدیث متروک العمل بہ فی قرن الصحابة أو التابعین علامة نسخہ او ضعفہ، کمایدل علیہ کلام المنار، کما صرح بہ فی التلویح، فمالایلتفت إلیہ، وقدرد علیہ الشوکانی فی إرشاد الفحول.

دوسری حدیث: مسند احمد میں بسند ذیل مروی ہے جو عندالحنفیۃ بھی حسن ہے: قال الامام أحمد فی مسندہ: "حدثنا یحیی بن سعید عن سفیان ثنا سماک عن قبیصة بن ھلب عن أبیہ قال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" الخ

نیموی نے اس حدیث میں بھی "علی صدرہ" کو غیر محفوظ بتایا ہے جس کا جواب حضرت شیخ نے تحفہ اور ابکار المنن میں بالتفصیل مرقوم فرمایا ہے۔

تیسری حدیث مراسیل ابوداؤد میں مروی ہے۔

(اوجز المسالک ۲/۱۱۸ فیض الباری ۲/۲۶۶ بذل المجھود ۲/۲۵۰، نصب الرایة للزیلعی ۱/۱۶۴، تحفة ۱/۲۱۵، عون المعبود ۱/۲۷۶ ابکار المنن ص: ۹۷)

---

(۱) صحیح ابن خزیمہ کے مطبوعہ نسخہ میں مذکورہ حدیث بسند ذیل مروی ہے: اخبرنا ابو طاھر نا ابوبکر نا ابوموسی نا مؤمل نا سفیان عن عاصم بن کلیب عن أبیہ عن وائل بن حجر (۴۷۹)(۲۴۳۱) (۲) کتاب الصلاۃ باب وضع یدہ الیمنی علی الیسری بعدتکبیرة الاحرام (۴۰۱)(۱/۱/۳۰۱).

ج : (۷) مستدرک حاکم مطبوعہ حیدر آباد ۱/۳۰۶ میں حدیث مسئول عنہ بسند ذیل مروی ہے: "اخبرنا احمد بن محمد بن سلمة العنزی ثنا عثمان بن سعید الدارمی ثنا موسی بن اسمعیل ثنا حماد عن هشام بن عمرو الفزاری قال الدارمی وهو اقدم شیخ لحماد بن سلمة عن عبدالرحمن بن الحارث بن هشام عن علی بن ابی طالب، ان رسول الله صلی الله علیه وسلم کان یقول فی آخر وتره: اللهم انی أعوذ برضاک من سخطک الخ قال الحاکم هذا حدیث صحیح الاسناد ولم یخرجاه، قال الذهبی: صحیح.

مستدرک حاکم کی اس روایت میں قنوت کا لفظ نہیں ہے کماترا ۱۵، میرے نزدیک حدیث مذکورہ میں اس دعاء کا محل بعد السلام من صلوۃ الوتر ہے۔قال میرک : "وفی احدی روایات النسائی: کان یقول إذا فرغ من صلوته وتبوأ مضجعه، قاله القاری، وکذا قال ابن القیم فی زاد المعاد، فما قال السندی فی حاشیة النسائی یحتمل أنه کان یقول فی آخر القیام، فصار هو من القنوت، کما هو مقتضی کلام المصنف ، ویحتمل أنه کان یقول فی قعود التشهد،هو ظاهر اللفظ لیس بصواب کانه لم یطلع علی روایة النسائی التی فیها کان یقول إذا فرغ من صلوته اسی لیے امام بیہقی نے اس حدیث کو باب مایقول بعد الوتر میں ذکر کیا ہے جس کے شروع کے الفاظ یہ ہیں: "کان یدعو فی آخر وتره یقول اللهم إنی أعوذ برضاک" الخ (بیهقی ۳/۴۲)

مستدرک حاکم میں بلفظ قنوت وتر مجھ کو یہ حدیث نہیں ملی پس امام شوکانی کے اس مقولہ "اما حدیث علی المذکور ،فأخرجه أیضا البیهقی والحاکم وصححه مقیداً بالقنوت" کا محمل بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ امام حاکم نے اس حدیث کو بقید قنوت اپنی دوسری مستقل تصنیف کتاب القنوت میں روایت کیا ہو۔افسوس ہمارے پاس ان کی یہ کتاب نہیں ہے۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آخر میں زیادۃ ثقہ کی قبولیت وعدم قبولیت سے متعلق مختصر طور پر کچھ عرض کروں۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ کے اپنی کتاب شرح نخبہ کے اندر تصریح سے عام طور پر یہ مشہور ہے کہ زیادۃ ثقہ کے قبول کرنے کے لئے صرف یہ شرط ہے کہ مزید غلبہ کے منافی نہ ہو، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس قدر تفصیل کافی نہیں ہے۔علماء اصول حدیث نے کچھ اور شرطیں بھی لگائی ہیں علامہ سخاوی شرح الفیہ عراقی ۱/۲۱۳ میں لکھتے ہیں: "وقیده ابن خزیمة باستواء الطرفین فی الحفظ والإتقان، فلو کان الساکت عدداً واحداً أحفظ منه، أولم یکن هو حافظا، ولو کان صدوقا فلا، وممن صرح بذلک ابن عبدالبر فقال فی التمهید: إنما تقبل إذا کان راویها أحفظ واتقن ممن قصر ،ومثله فی الحفظ، فإن کانت من غیر حافظ ولامتقن فلا التفات الیها، ونحوه قول الخطیب الذی نختاره، القبول إذا کان راویها عدلا حافظا ومتقنا ضابطا،وکذاقال الترمذی: إنما تقبل ممن یعتمدعلی حفظه، ونحوه عن ابی بکر الصیرفی، وقال ابن طاهر :إنما تقبل عند أهل الصنعة من الثقة المجمع علیه، وابن السبعانی ومن وافقه بماإذا لم یکن الساکتون ممن لایغفل مثلهم عن مثلها عادة" انتهی ملخصا.

معلوم ہوا کہ عدم منافات کی شرط کے ساتھ زیادۃ والے ثقہ راوی کا احفظ یا حافظ ضابط متقن ہونا ضروری ہے، صرف صدوق ہونا کافی نہیں۔ لیکن ان دونوں شرطوں کے تحقق کی صورت میں بھی زیادۃ ثقہ مطلقا مقبول نہیں ہوا کرتی۔ اگر مطلقا مقبول ہو تو کسی حدیث میں زیادۃ پر معلول کا حکم لگانا صحیح نہ ہو، حالاں کہ محدثین بسا اوقات ایسی حدیث کو معلل کہہ دیا کرتے ہیں جس میں ثقہ، حافظ، ضابط سے کوئی زیادۃ مروی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ ثقہ حافظ کی زیادۃ کبھی مقبول ہوتی ہے اور کبھی بعض جگہ نہیں مقبول ہوتی، لأن الثقة قد يهم ويغلط

علامہ زیلعی لکھتے ہیں: ”فإن قيل قدرواها نعيم المجمر وهو ثقة، والزيادة من الثقة مقبولة، قلنا: ليس ذلك مجمعا عليه، بل فيه خلاف مشهور ،فمن الناس من يقبل زيادة الثقة مطلقا ومنهم من لا يقبلها، والصحيح التفصيل، وهو إنما تقبل في موضع دون موضع، فيقبل إذا كان الراوي الذي رواها ثقة حافظا ثبتا والذي لم يذكرها مثله اودونه في الثقة، كما قبل الناس زيادة مالك بن أنس قوله، من المسلمين في صدقة الفطر، واحتج بهاا كثر العلماء، وتقبل في موضع آخر لقرائن تخصها، ومن حكم في ذلك حكما عاما فقد غلط، بل كل زيادة لها حكم يخصها، ففي موضع يجزم بصحتها كزيادة مالك، وفي موضع يغلب على الظن صحتها كزيادة سعدبن طارق في حديث: جعلت لي الأرض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا، وفي موضع يجزم بخطأالزيادة، كزيادة معمرومن وافقه قوله، وإن كان مانعافلا تقربوه، وإن كان معمر ثقة، فان الثقة قديغلط، وفي موضع يغلب على الظن خطأها، وفي موضع يتوقف في الزيادة“ انتهی (نصب الراية ۱ /۱۷۵).

معلوم ہوا کہ ہر زیادۃ ثقہ کا ایک حکم نہیں ہے، بلکہ ہر مقام میں زیادۃ کا حکم دوسرے مقام کی زیادۃ سے جداگانہ ہوتا ہے، اور اس حکم کی بنا قرائن وآثار پر ہوتی ہے۔ جسے ماہرین فن حدیث وعلل اور اصحاب فہوم ثاقبہ اور علوم حدیث کے طبیب کامل اسباب جرح وتعدیل کی معرفت تامہ اور مہارت کاملہ وملکہ راسخہ رکھنے والے محدثین ہی پہچان سکتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ زیادۃ ثقہ حافظ (غیر منافیۃ) اس وقت مقبول ہوتی ہے جب اس زیادۃ پر محدثین نے جو اس فن کے ماہرین قرائن کی وجہ سے وہم کا حکم نہ لگایا ہو، اور اس کی تضعیف نہ کی ہو، اگر متقدمین محدثین نے وہم کا حکم لگا دیا ہے تو مقبول نہیں ہوگی، اور اگر کسی زیادۃ کے متعلق یہ صورت حال ہے کہ دو ایک محدث اس کو صحیح کہتے ہیں، اور جم غفیر محدثین کا اس کو ضعیف اور وہم قرار دیتا ہے، تو وہ زیادۃ معتبر ومقبول نہیں ہوگی جیسے: ”واذا قرأ فانصتوا“ کی ابوموسی اشعری کی حدیث میں۔

مہلب اور وائل بن حجر کی حدیث میں ”على الصدر“ کی زیادۃ ثقہ سے مروی ہے، اور کسی محدث نے اس پر وہم ہونے کا حکم نہیں لگایا ہے اور نہ اس کی تضعیف کی ہے۔ اسی طرح عمرو بن العاص کی حدیث میں ”سوى تكبيرة الافتتاح“ کی زیادۃ بھی ثقہ سے مروی ہے، اور خاص اس کے وہم ہونے کا حکم کسی محدث نے نہیں لگایا ہے پس یہ دونوں زیادۃ مقبول ہوگی۔ امام ابوداود کے اپنی سنن میں بحث وکلام سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ وہ اُبی بن کعب کی حدیث میں قنوت قبل الرکوع کی زیادت کو وہم اور ضعیف سمجھتے ہیں۔ بیہقی نے اس کلام اور بحث کو معرفۃ السنن میں ذکر کر کے زیادۃ مذکورہ کے وہم اور ضعیف ہونے پر مہر تصدیق ثبت کر دی ہے۔ تلخیص ۱/ ۱۱۸ میں حافظ کی اس

عبارت سے ”حدیث ابی بن کعب: أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقنت قبل الرکوع، ابوداود والنسائی وابن ماجة وأبوعلی بن السکن فی صحیحہ، ورواہ البیھقی من حدیث أبی بن کعب وابن مسعود وابن عباس وضعفھا کلھا وسبق إلی ذلک أحمد، ابن خزیمة وابن المنذر“ معلوم ہوتا ہے کہ ابی بن کعب کی حدیث کی امام احمد، ابن خزیمہ اور ابن المنذر نے بھی تضعیف کی ہے لیکن وجہ تضعیف نہیں ظاہر کی غالباً ان تینوں ائمہ نے بھی ابوداؤد اور بیہقی کی طرح اس زیادۃ کو ضعیف بتایا ہے۔ امام نسائی کے سنن کبری کے اندر حدیث مذکور کے بعد اس کلام (وقد روی ھذا الحدیث غیر واحد عن زبید الیامی فلم یقل فیہ: ویقنت قبل الرکوع) انتھی (نصب الرایۃ ۱ /۲۷۹) سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ بھی اس زیادۃ کو غیر محفوظ اور وہم سمجھتے ہیں، اس طرح اس حدیث میں زیادۃ مذکور کو غیر محفوظ اور وہم ومعلل کہنے والے محدثین کی تعداد چھ تک پہنچ جاتی ہے، لیکن امام نسائی کی سنن صغری میں اس حدیث کو بغیر کلام کے ذکر کرنے سے یہ مفہوم ومعلوم ہوتا ہے کہ یہ حدیث ان کے نزدیک مع زیادۃ کے صحیح ومعتبر ہے۔ بقیہ معللین میں صرف امام احمد امام ابوداود وامام ابن خزیمہ کی تضعیف قابل توجہ ولائق التفات ہے اور ابن المنذر شافعی وبیہقی شافعی کی تضعیف چنداں لائق اعتنا نہیں ہے۔ بہر حال ان تمام معللین زیادۃ مذکورہ کے نزدیک وہم پر قرینہ صرف یہ ہے کہ ایک جماعت اس زیادۃ کو ذکر نہیں کرتی لیکن میرے نزدیک یہ قرینہ کافی نہیں ہے جیسا کہ ذیل کے نقشہ سے ظاہر ہوتا ہے۔

ذکروالقنوت قبل الوتر:

۱ .عیسی بن یونس بن اسحق عن سعید بن أبی عروبة عن قتادة عن سعید بن عبدالرحمن بن أبزی عن أبیه عن أبی بن کعب مرفوعا.

عیسی بن یونس: ثقة مأمون (تقریب) ثقة حافظ (ابوزرعة) بخ بخ ثقة مأمون (ابن المدینی)(تهذیب)

سعید بن ابی عروبة: ثقة حافظ، کان من أثبت الناس فی قتادة (تقریب، تهذیب ۴/۶۳).

سکتوا عن ذکر القنوت:

۱ .یزید بن زریع، عن سعید بن ابی عروبة عن قتادة عن سعید.....

یزید بن زریع : ثقة ثبت (تقریب: تهذیب ۱۱/۳۲۵).

۲ .عبدالاعلی بن عبدالاعلی عن سعید بن ابی عروبة عن قتادة عن سعید.....

عبدالاعلی: ثقة (تقریب تهذیب) ۶/۶).

۳ .محمد بن بشر العبدی عن سعید بن ابی عروبة عن قتادة عن سعید....

محمد بن بشر العبدی: ثقة حافظ (تقریب ،تهذیب ۹/۷۴)

سکتاعن ذکر القنوت :

۱ .شعبة عن قتادة عن سعید بن عبدالرحمن بن أبزی عن أبیه عن ابی بن کعب مرفوعا:

شعبة: ثقة حافظ متقن (تقريب، تهذيب ٣٣٨/٤).

٢. هشام الدستوائى عن قتادة عن سعيدبن عبدالرحمن.....

هشام الدستوائى: ثقة ثبت (التقريب :تهذيب ٤٣/١١).

ذكروالقنوت قبل الركوع:

١. عيسى بن يونس عن فطربن خليفة عن زبيد عن سعيد بن عبدالرحمن أبزى عن أبيه عن أبى بن كعب مرفوعا عندأبى داود :

فطربن خليفة: صدوق (تقريب)، ثقة حافظ كيس (نسائى) تهذيب ٣٠١/٨.

٢. حفص بن غياث عن زبيد................

حفص بن غياث : ثقة فقية تغيرفى الآخرقليلا (تقريب).

مسعر بن كدام عن زبيد...عند البيهقى.

مسعربن كدام : ثقة.

٣. مخلدبن يزيد عن سفيان الثورى عن زبيد عن سعيد بن عبدالرحمن بن اُبزى...عند البيهقى

مخلد بن يزيد: صدوق له اوهام كثيرة، وثقة ابن معين ويعقوب بن سفيان وأخرج له الشيخان.
(تقریب/تہذیب)

سكتوا عن ذكر القنوت:

١. سليمان مهران الاعمش عن زبيد عن سعيد بن عبدالرحمن بن ابزى عن أبيه عن أبى بن كعب مرفوعا

سليمان بن مهران : ثقة حافظ (تقريب).

٢. عبدالملك بن ابى سليمان عن زبيد عن سعيد بن عبدالرحمن بن ابزى عن ابيه....

عبدالملك بن ابى سليمان : صدوق له اوهام (تقريب).

٣. جرير بن حازم عن زبيد عن سعيد الرحمن بن ابزى عن أبيه....

جرير بن حازم : ثقة له اوهام أذاحدث من حفظه (تقريب)

٤. شعبة عن زبيد عن سعيد بن عبدالرحمن بن ابزى....

س : صبح کی نماز میں دعاءِ قنوت میں قرآنی دعاؤں کو مثلاً ''ربنا آتنا'' وغیرہ پڑھنا جائز ہے یا ناجائز؟

(١) ابوداود كتاب الوتر ،باب القنوت فى الوتر (١٤٢٥) ١٣٣/٢

ج : فجر کی نماز میں قنوت پر بلاناغہ مداومت نہیں کرنی چاہیے۔ ''اللھم اھدنا فیمن ھدیت'' الخ (۱) کے ساتھ یا اس کے بغیر یہ دعا بھی پڑھنی مناسب ہے ''اللھم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات، وألف بین قلوبھم، وأصلح ذات بینھم، وانصرھم علی عدوک وعدوھم، اللھم العن کفرة أھل الکتاب الذین یکذبون رسلک ویقاتلون أولیاء ک، اللھم خالف بین کلمتھم وزلزل أقدامھم، وانزل بھم بأسک الذی لایرد عن القوم المجرمین'' (۲) قنوت میں قرآنی دعا بھی پڑھی جاسکتی ہے کہ حنفیہ قنوت وتر میں مصحف ابی کے مطابق سورۃ الحفد وسورۃ الخلع پڑھنے کے مدعی وقائل ہیں۔

س : دعاء قنوت جو حضرت حسن سے مروی ہے جماعت میں امام جمع کی ضمیر کے ساتھ پڑھے یا مفرد ضمیر کے ساتھ، جیسا کہ حدیثوں میں وارد ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے ''فتاوی'' میں لکھا ہے کہ جماعت میں بضمیر جمع پڑھی جائے۔ بضمیر جمع پڑھنا ثابت ہے یا نہیں؟ حکیم ابوالخیر خریدار ۱۸۲۸، ڈیرہ غازی خان

ج : حضرت حسن کی حدیث میں واردشدہ دعاء قنوت نماز با جماعت میں امام جمع کی ضمیر کے ساتھ یعنی '' اللھم اھدنی وعافنی وتولنی الخ کے بجائے اللھم اھدنا وعافنا وتولنا.... پڑھ سکتا ہے۔ دعاء مذکور بضمیر جمع بھی وارد ہوئی ہے پس جماعت میں جمع کی ضمیر کے ساتھ پڑھنے میں کچھ حرج نہیں۔ روی البیھقی فی سننه الکبری ۲/ ۲۱۰ بسنده عن عبدالله بن عباس قال: ''کان رسول الله ﷺ یعلمنا دعاء ندعو به فی القنوت من صلوٰة الصبح، اللھم اھدنا فیمن ھدیت، وعافنا فیمن عافیت'' الخ امام ابن تیمیہ نے اپنے فتاوی ۲۳/ ۱۱۷ میں دعاء قنوت بضمیر جمع پڑھنے کو حدیث ثوبان ''لایؤم قوما فیخص نفسه بدعوة دونھم، فإن فعل خانھم'' (ابوداود (۱) ترمذی (۲) ابن ماجه (۳) کا محمل ومصداق ٹھہرایا ہے تاکہ اس حدیث کی مخالفت نہ لازم آئے قال الحافظ ابن القیم : ''سمعت شیخ الإسلام ابن تیمیة یقول: ھذا الحدیث عندی فی الدعاء الذی یدعو به الإمام لنفسه وللمأمومین، ویشترکون فیه کدعاء القنوت ونحوه'' (۴) انتھی . قلت: وعلیه حمله الشافعیة والحنبلیة.

(محدث ج:۹ ش:۱۱ صفر ۱۳۶۱ھ/ مارچ ۱۹۴۱ء)

☆ نماز وتر میں ''قنوت'' سے متعلق استفسار کیا گیا تھا کہ اگر کوئی شخص قنوت پڑھنا بھول جائے تو کیا اس پر ''سجدہ سہو'' لازم ہوگا؟ اور سجدۂ سہو نہ کرنے کی صورت میں نماز میں کچھ خلل کا تواندیشہ ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء ومحدثین کے اقوال کے ساتھ خود شیخ الحدیثؒ کی رائے بھی دریافت کی گئی تھی، اس کا مفصل جواب موصول ہوا تھا جو درج ذیل ہے:

''حنفیہ کے نزدیک وتر میں سہو یعنی: بھول کر قنوت کی دعا چھوڑ دینے سے ''سجدہ سہو'' لازم ہے۔ اس لیے کہ ان کے یہاں ''قنوت

(۱) کتاب الصلاة باب القنوت فی الوتر (۱٤۲۵) ۲/ ۱۳۳ (۲) کتاب الصلاة باب ماجاء فی القنوت فی الوتر (٤٦٤) ۲/ ۳۲۸ (۳) کتاب اقامة الصلاة والسنة فیھا (۱۱۷۸) ۱/ ۳۷۲ (٤) زاد المعاد ۱/ ۲٦٤.

فی الوتر" واجب ہے اور "ترک واجب" جو سہوا ہو سجدہ واجب ہو جاتا ہے۔ وجوب کی دلیل بالفاظ صاحب ہدایہ یہ ہے: "قوله عليه السلام للحسن بن علي حين علمه دعاء القنوت: "اجعل هذا في وترك" (ہدایہ ۱/۱۲۵)۔

حافظ زیلعی نصب الرایہ ۲/۱۲۶ تخریج احادیث ہدایہ میں لکھتے ہیں: "وصاحب الكتاب استدل بهذا الحديث وإطلاقه على وجوب القنوت في السنة كلها، وهو قوله: واجعل هذا في وترك من غير فصل".

یعنی: صیغہ امر کے ساتھ ارشاد فرمانا وجوب قنوت کی دلیل ہے، لیکن حضرت حسن بن علی (رضی اللہ عنہما) کی حدیث بابت "قنوت وتر" جن کتابوں میں مروی ہے، مثلاً: مسند احمد، ترمذی، ابوداود، نسائی، ابن ماجہ، دارمی، المنتقی لابن الجارود، مستدرک حاکم، بیہقی، مسند بزار وغیرہ ان میں سے کسی کتاب میں صاحب ہدایہ کے مذکورہ الفاظ نہیں ہیں، اس لیے زیلعی لکھتے ہیں: "ولم أجد هذا (اللفظ) في الحديث"

امام شافعی اور جمہور شافعیہ صرف رمضان کے نصف ثانی میں استحباب "قنوت فی الوتر" کے قائل ہیں اور اس کے ترک پر سجدہ سہو کے بھی قائل ہیں۔

امام نووی روضۃ الطالبین ص: ۳۳۰ میں لکھتے ہیں: "ولو ترك القنوت في موضع نستحبه (وهو النصف الثاني من رمضان) سجد للسهو، ولو قنت في غير النصف من رمضان، وقلنا لا يستحب، سجد للسهو، وحكى الرؤياني وجها، انّه يجوز القنوت في جميع السنة بلا كراهة، ولا يسجد للسهو بتركه في غير النصف، قال: وهٰذا اختيار مشائخ طبرستان واستحسنه." (انتهى).

امام اوزاعی اور اسماعیل بن علیہ سجدہ سہو کے قائل نہیں ہیں اور حماد بن سلمہ، سفیان ثوری، ہیثم، سجدہ سہو کے قائل ہیں، حضرت حسن بصری سے ایک روایت ہے: "إذا نسي القنوت في الوتر سجد سجدتي السهو، وفي رواية: إن قنت يعني في الوتر فحسن، وإن لم يقنت فليس عليه شئ." (كذا في قيام الليل مع كتاب الوتر للمروزي ص: ۱۴۱).

حنابلہ پورا سال قنوت فی الوتر کی مسنونیت کے قائل ہیں، ابن قدامہ لکھتے ہیں: "إن القنوت مسنون في الوتر في الركعة الواحدة في جميع السنة، هذا المنصوص عند أصحابنا" الخ (المغنی ۲/۵۸۰)۔

امام احمد ترک قنوت پر سجدہ سہو کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ امام مروزی لکھتے ہیں: "وعن أحمد ان كان ممن تعود القنوت، فليسجد سجدتي السهو" (قیام اللیل ص: ۱۴۱)۔

ہمارے نزدیک "قنوت الوتر" واجب نہیں ہے بلکہ پورا سال محض سنت ہے، لیکن دیدہ ودانستہ! یعنی: عمداً چھوڑنا نہیں چاہیے۔ اور جب واجب نہیں ہے، تو اس کو عمداً ونسیاناً ترک کر دینے سے سجدہ سہو بھی واجب نہیں ہوگا، اور ترک سجدہ سہو سے نماز میں خلل نہیں ہوگا۔

هذا ما عندي والله اعلم۔

(دستخط) عبیداللہ رحمانی مبارکپوری
(محدث بنارس اگست ۱۹۹۷ء)

حدیث بتیراء

ایک اہل حدیث دوست کی عنایت سے کبھی کبھار ''الھدیٰ'' دیکھنے کو مل جاتا ہے، اس کی اشاعت مورخہ یکم اکتوبر ۱۹۵۲ء میں ایک رکعت وتر کی بابت مولوی........اعظم گڑھی کا ایک مفصل فتوی نظر سے گزرا، یہ مولوی صاحب افتاء کے اہل ہیں یا نہیں؟ اس کو تو وہ خود ہی خوب جانتے ہوں گے! ہم نے تو ان کا یہ فتویٰ پڑھ کر یہ رائے قائم کی ہے کہ انہوں نے اپنے اس تنقیدی فتوی کے ذریعہ اہل حدیث جماعت کی کوئی اچھی نمائندگی نہیں کی ہے۔

ادارہ ''الھدیٰ'' نے اگر ان کی اس تحریر کو بجائے فتوی کے ایک مضمون کی حیثیت سے شائع کیا ہوتا، تو چنداں مضائقہ نہیں ہوتا کہ مضمون نگار ہر قسم کے ہوتے ہیں، اور رسالہ یا اخبار کی پوزیشن اور اغراض ومقاصد سے بسا اوقات بے نیاز ہوکر، کیا کچھ نہیں لکھ ڈالتے حتی کہ اگر ادارہ ان پر اعتماد کرکے ان کا ہر مضمون شائع کردیا کرے، یا انتخاب کے بعد بھی پورا مضمون جوں کا توں درج کردیا کرے، تو پھر اس رسالہ یا اخبار کی خیر نہیں۔

سطور ذیل میں مولوی صاحب موصوف کے اس فتوی پر سرسری نظر ڈالنی مقصود ہے، امید ہے وہ آئندہ اخذ ونقل اور تنقید وکلام میں احتیاط سے کام لیں گے۔

مولوی صاحب موصوف نے سوال اس ڈھنگ سے بنایا ہے کہ اس سے صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ جو تین رکعت سے کم وتر کے قائل نہیں ہیں، اپنے مذہب پر صرف یہی ایک دلیل (حدیث بتیراء) رکھتے ہیں اور فقط اسی ایک حدیث پر ان کا اعتماد ہے۔ حالاں کہ یہ بالکل غلط ہے، یہ حدیث تو من جملہ ان کی متعدد دلائل کے ایک دلیل ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہ اس کو محض تائیداً پیش کرتے ہیں، اور ان کا اعتماد دراصل دوسرے دلائل قویہ پر ہے، جیسا کہ بدائع، شرح معانی الآثار، شروح ہدایہ وغیرہ سے ظاہر ہے۔

مولوی صاحب نے ''حدیث بتیراء'' کے دو جواب دیے ہیں پہلا: الزامی، دوسرا: تحقیقی۔ الزامی جواب میں انہوں نے حدیث بتیراء کا حضرت ابوہریرہ کی حدیث ''لا توتروا بثلاث' او تروا بخمس او سبع ولا تشبھوا بالمغرب'' سے معارضہ کیا ہے کہ اگر حدیث بتیراء سے جو ضعیف ہے ایک رکعت وتر کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، تو حدیث ابوہریرہ سے جو صحیح ہے مشابہ مغرب تین رکعت وتر کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ پس احناف کو چاہیے کہ جیسے ایک رکعت وتر نہیں پڑھتے، تین رکعت بھی مشابہ مغرب کے وتر نہ پڑھیں۔ مطلب آپ کے اس لکھنے کا یہ ہوا کہ اگر اہل حدیث نے ایک ضعیف حدیث (حدیث بتیراء) کا خلاف کیا ہے، تو کیا ہوا! حنفیہ نے تو صحیح حدیث (حدیث ابوھریرۃ مذکور) کا خلاف کیا ہے۔

ادباً گزارش ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث مشترک الالزام ہے۔ اگر بظاہر ہمارے حنفیہ کے خلاف ہے تو اہل حدیث کے بھی خلاف ہے، کیوں کہ علماء اہل حدیث تین رکعت وتر کو صرف جائز ہی نہیں بلکہ افضل کہتے ہیں، اگرچہ عوام اہل حدیث کا عمل

ایک رکعت پر زیادہ ہے، اس لحاظ سے اہل حدیث پر ڈبل الزام عائد ہوتا ہے یعنی: یہ کہ انہوں نے دو حدیث (حدیث بتیراء، حدیث ابوہریرہ) کی مخالفت کی ہے، رہ گیا مغرب کی مشابہت کا معاملہ تو اس کا جواب آگے آرہا ہے۔

اس امر پر فریقین کا اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے تین رکعت وتر قولاً و عملاً ثابت ہے، اور حضرت ابوہریرہ کی حدیث مذکور میں تین رکعت وتر سے منع کیا گیا ہے، اس لیے ہر دو فریق اہل حدیث و حنفیہ ان احادیث کی توجیہ اور ان کے درمیان تطبیق دینے پر مجبور ہیں اور چوں کہ تطبیق کی کوئی خاص نوعیت اور جہت متعین و منصوص نہیں ہے۔ اس لیے ہر صاحب نظر و فکر احادیث متعارضہ کے الفاظ و نیز دیگر احادیث متعلقہ کو سامنے رکھتے ہوئے تطبیق دینے کا مجاز ہے۔ ظاہر ہے ایسی صورت میں توفیق و تطبیق میں تعدد اور تنوع واختلاف غیر مستبعد بلکہ ناگزیر ہے۔ چنانچہ یہاں تطبیق کی حسب ذیل صورتیں نکالی گئی ہیں:

(۱) منع والی حدیث (حدیث ابوہریرہ) کا مورد وہ تین رکعت ہے جو دو قعدہ اور ایک سلام کے ساتھ ادا کی جائے، کیوں کہ اس صورت میں وتر، مغرب کی نماز کے مشابہ ہو جائے گی۔ اور جواز والی حدیثیں محمول ہیں اس صورت پر کہ جس میں وتر کی تین رکعت ایک قعدہ اور ایک سلام کے ساتھ ادا کی جائے، حافظ ابن حجر شافعی نے اسی طرح تطبیق دی ہے، اور امیر یمانی نے شرح بلوغ المرام میں اس کی تحسین کی ہے، اور علامہ نیموی کے جواب میں صاحب تحفۃ الاحوذی نے اس توجیہ کی تائید و تقویت کی ہے۔

(۲) تین رکعت وتر بہر حال دو قعدہ اور ایک سلام کے ساتھ ہونی چاہیے، منع کا تعلق اس صورت کے ساتھ ہے جب کہ صرف وتر پر اکتفاء کیا جائے یعنی: اس سے پہلے سنت یا نفل نہ پڑھی جائے، کیوں کہ اس صورت میں وتر، مغرب کی فرض نماز کے مشابہ ہو جائے گی اس لیے کہ فرض مغرب سے پہلے سنت پڑھنا مندوب و مسنون نہیں ہے، اور نہ اس پر امت کا تعامل ہے گو مباح اور جائز ہے کما صرح به الشیخ ابن الهمام فی فتح القدیر اور جواز والی احادیث کا محمل وہ صورت ہے جب کہ وتر سے پہلے دو چار رکعت سنت یا نفل ادا کر لی جائے۔ یہ وجہ تطبیق ہمارے فقہاء حنفیہ، امام طحاوی وغیرہ نے اختیار فرمائی ہے۔

(۳) نہی محمول ہے کراہت پر، اور ثبوت والی احادیث محمول ہیں بیان جواز پر۔ پس احوط یہ ہے کہ وتر تین رکعت پڑھی ہی نہ جائے نہ دو قعدہ اور ایک سلام کے ساتھ، اور نہ ایک قعدہ و ایک سلام کے ساتھ، کیوں کہ: ایک تشہد کے ساتھ ادا کرنے میں بھی مغرب کی فرض کے ساتھ فی الجملہ مشابہت موجود رہتی ہے۔ یہ توجیہ شوکانی نے اختیار کی ہے۔

(۴) جواز کا تعلق دو سلام والی صورت کے ساتھ ہے اور نہی کا تعلق ایک سلام والی صورت کے ساتھ، خواہ دو قعدہ کے ساتھ ہو یا ایک قعدہ کے ساتھ، یہ طریق مختار ہے محمد بن نصر مروزی کا، یہ کہتے ہیں کہ: ایک سلام کے ساتھ تین رکعت وتر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک تیسری اور چوتھی تطبیق کی طرح پہلی وجہ تطبیق بھی مخدوش ہے۔ اس لیے کہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ دو لفظوں کے ساتھ مروی ہے:

ا۔ ”لاتوتروا بثلاث تشبهوا بالمغرب، ولكن أوتروا بخمس أو بسبع أو تسع أو بإحدى عشر ركعة، او

أکثر من ذلک" (بیہقی ۳۱/۳، کتاب الوتر للمروزی ص:۱۲۵، طحاوی ۱۹۲/۱، مستدرک للحاکم ۳۰۴/۱)

۲. "لا توتروا بثلاث، أوتروا بخمس أو سبع، ولا تشبهوا بصلاۃ المغرب" (دارقطنی ۲/۲۵-۲۶)

پہلی روایت کا مطلب یہ ہے کہ تین رکعت وتر نہ پڑھو اگر تین رکعت پڑھو گے تو اس کو مغرب کی نماز کے مشابہ کردو گے، پانچ رکعت وتر پڑھو، یا سات رکعت، یا نو رکعت، یا گیارہ، یا اس سے بھی زیادہ، معلوم ہوا کہ نہی کا محط اور منع کا مورد تشبیہ بمغرب نہیں ہے، بل کہ تین کا عدد ہے اور اس کو تشبیہ بمغرب لازم ہے جب بھی تین رکعت پڑھی جائے گی اور جس ہیئت کے ساتھ بھی پڑھی جائے گی مشابہت بمغرب متحقق ہوجائے گی۔ اس مشابہت کے رفع کا طریقہ خود اسی حدیث کے آگے جملہ میں مذکور ہے، ارشاد ہے: "ولکن أوتروا بخمس" الخ معلوم ہوا کہ وتر تین رکعت کے بجائے پانچ یا سات یا نو یا گیارہ ادا کرنا چاہیے اس طرح پر کہ تین رکعت (وتر) سے پہلے دو یا چار یا چھ یا آٹھ رکعت نفل ادا کرلی جائے، ظاہر ہے کہ حافظ کی ذکر کردہ وجہ تطبیق سے دونوں حدیثوں (حدیث منع، وحدیث جواز) کا اختلاف دور نہیں ہوا کیوں کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں مطلقاً تین رکعت وتر سے منع کردیا گیا ہے اور تین رکعت پڑھنے پر مغرب کی مشابہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے، اور تین کے بجائے پانچ، سات، نو، گیارہ، پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حافظ کی نظر سے روایت کے یہ الفاظ گزرے نہیں یا گزرے تو لیکن انہوں نے قابل التفات نہیں سمجھا۔

دوسری روایت میں مستقل طور پر دو چیزوں سے منع کیا گیا ہے:

۱۔ إیتار بالثلث اور تشبیہ بصلاۃ المغرب اب اگر تین رکعت پڑھنا ہی تشبیہ بمغرب ہے، تو وہی سابق اشکال یہاں بھی بعینہ پیدا ہوجائے گا اور اگر تشبیہ سے مقصود کسی خاص مثبت اور ہیئت سے ادا کرنا ہے، تو اس خاص صفت اور ہیئت کی تعین پر کوئی قرینہ ہونا چاہیے، جو اس امر پر دلالت کرے کہ اگر اس مخصوص صفت کے ساتھ تین رکعت ادا کی جائے تو مغرب کے ساتھ مشابہت ہوجائے گی، اور اگر اس ہیئت کے علاوہ دوسری ہیئت پر ادا کی جائے تو مشابہت نہیں ہوگی، اور معلوم ہے کہ حافظ کی ذکر کردہ ہیئت (ایک قعدہ اور ایک سلام والی تین رکعت) پر اس قسم کا کوئی قرینہ موجود نہیں ہے، علاوہ بریں اس تطبیق کی رو سے "لاتشبھوا" پر تو بظاہر عمل ہوجاتا ہے لیکن دوسرے جملہ کا "لاتوتروا بثلاث" پر عمل نہیں ہوتا یعنی: اس نہی کی حافظ نے کوئی توجیہ بیان نہیں کی۔ ففیہ إعمال کلمۃ واھمال کلمۃ أخری، ونیز یہ توجیہ جملہ "اوتروا بخمس" الخ سے بھی صرف نظر کرلینے پر دلالت کرتی ہے، ونیز یہ تطبیق اس صحیح حدیث کے خلاف ہے جس کو ابن حزم نے المحلی ۴۷/۳، نسائی ۲۳۵/۳، طحاوی ۲۸۰/۱-۲۸۵، حاکم ۳۰۴/۱، بیہقی ۳۱/۳، دارقطنی ۳۳/۲ محمد بن نصر اللیل ص:۱۲۲ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بایں لفظ روایت کیا ہے: "کان لا یسلم فی رکعتی الوتر، وفی روایۃ: لا یسلم فی الرکعتین الأولیین من الوتر"، وفی روایۃ: "کان یوتر بثلاث لایسلم الا فی آخرھن" اس حدیث میں وتر کی دوسری رکعت پر صرف سلام کی نفی کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ آنحضرت ﷺ وتر کی دوسری رکعت کے بعد قعدۂ تشہد کیا کرتے تھے، کیوں کہ اگر سلام اور قعدہ تشہد دونوں کی نفی مقصود ہوتی تو لایقعد یا لایتشھد کہنا کافی تھا۔ اس لیے کہ قعدہ تشہد فی الصلوۃ کی نفی سلام، تحلیل

صلوٰۃ کی نفی کو مستلزم ہے، اور سلام کی نفی قعدہ تشہد کی نفی کو مستلزم نہیں ہے کما لا یخفی، اسی لیے بیہقی شافعی نے اس حدیث پر یہ باب منعقد کیا ہے: "باب من اوتر بثلاث موصولات بتشهدين وتسليم" (السنن الکبری ۳/۳۱) اور ابن حزم نے محلی ۳/۴۷ میں وتر کی ان تمام صورتوں کو جو آنحضرت ﷺ سے ثابت ہیں بالتفصیل بیان کرتے ہوئے بارہویں صورت اس طرح تحریر کی ہے: "والثاني عشر: ان يصلي ثلاث ركعات، يجلس في الثانية، ثم يقوم دون التسليم، ويأتي بالثالثة، ثم يجلس، ويتشهد كصلاة المغرب، وهو اختيار أبي حنيفة" انتهى، پھر اپنی سند سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مذکور بایں لفظ روایت کی ہے: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لايسلم في ركعتي الوتر" (محلی: ۳/۴۷)

معلوم ہوا کہ بیہقی شافعی اور ابن حزم ظاہری نے بھی اس روایت سے یہی سمجھا ہے کہ آنحضرت ﷺ تین رکعت وتر دو تشہد اور ایک سلام کے ساتھ ادا فرماتے تھے، پس حافظ کی تطبیق (ایک قعدہ اور ایک سلام) بلاشبہ اس صحیح حدیث کے خلاف ہے۔ اور اگر ان تمام امور سے قطع نظر کر کے غور کیا جائے تو یہ وجہ تطبیق ہمارے لیے مضر بھی نہیں، کیوں کہ اس کا حاصل اسی قدر تو ہے کہ دونوں نمازوں (وتر اور مغرب) میں سے ایک نماز میں ایک عمل کی زیادت اور دوسری نماز میں اس کی کمی سے مشابہت بمغرب مرتفع ہو جائے گی۔ اور ظاہر ہے کہ دو قعدہ اور ایک سلام کے ساتھ تین رکعت وتر میں دعاء قنوت کی زیادت سے نماز وتر مغرب کی مشابہ باقی نہیں رہتی، اور شوکانی کی ذکر کردہ تطبیق اس لیے صحیح نہیں کہ آں حضور ﷺ سے اور صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین سے اکثر تین رکعت وتر پڑھنا مروی ہے، پس اس کو مکروہ کہنا صحیح نہیں۔ اکثریت دلیل ہے اس کی افضلیت واولیت کی، بیان جواز کے لیے کبھی کبھار کر لینا کافی ہے۔

اور محمد بن نصر مروزی کی توجیہ اس لیے صحیح نہیں ہے کہ فصل بالسلام کی وجہ سے تیسری رکعت نئی تحریمہ سے شروع ہوئی تو اصل وہی رکعت وتر ہوئی اور پہلی دو رکعتیں اس سے الگ رہیں، پھر تین رکعت وتر نہیں ہوئی بلکہ صرف ایک رکعت ہوئی۔ اور آں حضرت ﷺ سے بقول ابن الصلاح کے وتر ایک رکعت فرد ثابت ہی نہیں۔ نیز بتیراء سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، لہٰذا صحیح توجیہ وتطبیق وہی ہے جو ہمارے علماء حنفیہ نے اختیار کی ہے امام طحاوی شرح معانی الآثار ۱/۱۸۵ میں فرماتے ہیں: "كره إفراد الوتر حتى يكون معه شفع" انتهى اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول: "كان الوتر سبعا او خمسا، والثلاث بتراء" روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "فكرهت أن يجعل الوتر ثلاثا، لم يتقدمهن شئی حتى يكون قبلهن غيرهن" انتهى، مقصود یہ ہے کہ آپ نے وتر سے پہلے نفل پڑھ لینے پر ابھارا ہے۔ اگر یہ نفل دو رکعت ہو تو مجموعہ پانچ ہوگا اور اگر چار رکعت ہو تو مجموعہ سات ہوگا۔ وهكذا۔

پس حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں وتر سے صرف وتر اصطلاحی مراد نہیں ہے بلکہ معنی اعم مراد ہے جو صلوٰۃ اللیل اور وتر مصطلح دونوں کو شامل ہے۔ ابوداود ۱/۱۲۷، اور طحاوی ۱/۱۸۵ "عن عبدالله بن قيس قال: قلت لعائشة بكم كان رسول الله ﷺ يوتر؟ قالت: يوتر باربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث، وعشر وثلاث الخ" تفصیل جامع الترمذی "باب الوتر بسبع" ۲/۳۱۹ ملاحظہ ہو۔

حنفیہ کے اس قول کی کہ حدیث ابو ہریرہ میں تین رکعت وتر سے پہلے شفع پڑھنے کی تاکید مقصود ہے، تائید وتقویت آثار ذیل سے بھی ہوتی ہے:

(۱) "عن ابن عباس : "الوتر سبع او خمس ولا نحب ثلاثا بترا". وفي رواية: "إني لأكره أن يكون ثلاثا بترا، ولكن سبع أو خمس" (شرح معانی الآثار ۱/۲۸۶)۔

(۲) "وعن عائشة : "الوتر سبع أو خمس ، وإني لأكره أن يكون ثلاثا بترا". و في لفظ: "أدنى الوتر خمس".

یہ آثار صاف طور سے دلالت کرتے ہیں کہ اس امر پر کہ حضرت عائشہ، وابن عباس رضی اللہ عنہم کے نزدیک وتر تین رکعت ہے، لیکن صرف تین رکعت پر اکتفا کرنا یعنی: اس سے پہلے نفل نہ پڑھنا مکروہ ہے۔ جیسے کوئی یہ کہے کہ میں فجر کی نماز صرف دو رکعت اچھا نہیں سمجھتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ فجر کی سنت کے بغیر صرف دو رکعت فرض پر اکتفا کرنے کو مکروہ سمجھتا ہوں۔

ہماری اس تفصیل سے صاحب تحفۃ الاحوذی کے اس الزام واعتراض کا جواب بھی ظاہر ہو گیا جو انہوں نے علامہ شوق نیموی مرحوم کی تردید میں بایں الفاظ ذکر کیا ہے: "يلزم منه (اى مما ذكره علماء نا الحنفية من وجه الجمع بين الحديثين) أن يكون التطوع قبل الإيثار بثلاث واجبا واللازم باطل، فالملزوم مثله" انتهى ۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہماری توجیہ کی رو سے تین رکعت وتر سے پہلے ترک تطوع مکروہ ہے حرام نہیں ہے، جیسا کہ امام طحاوی کے قول: کرہ افراد الوتر سے ظاہر ہے، ہاں اہل حدیث کو چاہیے کہ ایک رکعت وتر نہ پڑھیں کیوں کہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں وتر پانچ یا سات یا نو یا گیارہ پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے اور ایک رکعت وتر لاشئی سمجھ کر چھوڑ دی گئی۔

مولوی......صاحب نے حدیث بتیراء کا تحقیقی جواب کئی طرح دیا ہے:

(۱) پہلا جواب یہ ہے کہ حدیث کے آخر میں بتیراء کی تفسیر سے متعلق الفاظ (أن يصلي الرجل واحدة يوتر بها) کا مرفوع ہونا یقینی نہیں۔ احتمال ہے کہ یہ تفسیر کسی راوی نے کی ہو اور راوی کا فہم حجت نہیں۔ پھر مولوی صاحب نے اپنی تائید کے لیے "درایہ" ۱/۱۹۲ سے ایک عبارت نقل کی ہے لیکن حقیقت اور واقعہ یہ ہے کہ وہ عبارت مولوی صاحب کی تائید کے بجائے ان کے جواب بالا کی تغلیط وتردید کرتی ہے حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "وتعقب بأن في حديث أبي سعيد نفسه، أن يصلي الرجل واحدة يوتر بها' وهذا مرفوع، أو من تفسير الراوي ، وهو أعلم بما روى" انتهى.

مولوی صاحب نے حافظ کے اس کلام کو سمجھا ہی نہیں ورنہ اس کو اپنی تائید میں ہرگز نہ ذکر کرتے۔ مولوی صاحب نے کتب اصول حدیث میں مدرج کی بحث پڑھی ہوگی جس میں یہ مرقوم ہے کہ: "ويدرك ذلك (أي الإدراج) بوروده منفصلا في رواية اخرى، أو بالتنصيص على ذلك من الراوي، أو بعض الأئمة المطلعين ، أو باستحالة كونه صلى الله عليه

وسلم قال ذلک" (تدریب الراوی ۱/ ۲۶۸)، "ولا یسوغ الحکم بالإدراج إلا إذا وجد مایدل علیه" الخ (توجیه النظر ص: ۱۷۲) اورادراج سے متعلق حافظ کا یہ کلام بھی نظر سے گزرا ہوگا۔"إن الاصل عدم الإدراج، حتی یثبت التفصیل فهمًا مضموضا إلی الحدیث فهو منه" (فتح الباری)

مولوی صاحب بتلائیں یہاں اس تفسیر کے مدرج ہونے پر کون سی دلیل ہے؟ اور جب کوئی دلیل ادراج کی نہیں ہے تو اس کے مرفوع ہونے میں شک کرنا کیوں کر درست ہوسکتا ہے؟ اور اگر بالفرض یہ تفسیر کسی صحابی یا نیچے کے کسی راوی کی ہوتو پھر بھی یہ بہرحال معتبر ہوگی۔ لأن الراوی أعلم بما روی کما قال الحافظ، ولأن تفسیر راوی الحدیث، مقدم علی تفسیر غیره کما قال الزیلعی، یہاں فہم راوی کی حجیت وعدم حجیت کی بحث بے محل ہے، راوی کے فہم کا حجت نہ ہونا اور چیز ہے اوراس کی اپنی روایت کردہ حدیث کی تفسیر وترجمانی کا مقدم ومعتبر ہونا شئی دیگر ہے۔

مولوی صاحب نے حدیث بتیرا کا دوسرا جواب یہ دیا ہے: "حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے بتیراء کی یہ تفسیر کی ہے کہ دوسری رکعت ناقص رکوع وسجود کے ساتھ ادا کی جائے۔ اس تفسیر کی بناء پر حدیث بتیراء سے ایک رکعت وتر پڑھنے کی ممانعت نہیں ثابت ہوتی"۔

مولوی صاحب سنئے! اسی جواب پر حافظ نے تعقب مذکور بالا وارد کیا ہے دوبارہ پڑھئے: "وتعقب، بأن فی حدیث ابی سعید نفسه، ان یصلی الرجل، واحدة یوتربها، وهذا مرفوع، أو من تفسیر الراوی، وهو أعلم بما روی"، اورحافظ زیلعی نصب الرایہ (۱۲۰/۲، ۱۷۲/۲) میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی تفسیر بتیراء والی حدیث کے بعد لکھتے ہیں: "وهذا إن صح عن ابن عمر ففي حدیث النهی مایرده، وتفسیر راوی الحدیث مقدم علی تفسیر غیره، بل ظاهر اللفظ انه من کلام النبی صلی الله علیه وسلم"، إنتهی.

(۳) تیسرا جواب مولوی صاحب موصوف نے یہ دیا ہے کہ حدیث بتیراء ضعیف ہے اس کی سند میں عثمان بن محمد بن ربیعہ واقع ہیں اور وہ ضعیف ہیں۔ عبدالحق اشبیلی نے "الاحکام" میں اور ابن القطان نے "الوهم والایهام" میں لکھا ہے: "الغالب علی حدیث عثمان بن محمد الوهم".

علامہ ابن الترکمانی اس کا یہ جواب دیتے ہیں: "هذا الکلام خفیف، وقد أخرج له الحاکم فی المستدرک" (الجوہر النقی مع السنن الکبری ۲/ ۲۷) علاوہ بریں یہ معلوم ہے کہ ابن القطان الفاسی متعنت ومتشدد ہیں، ذہبی لکھتے ہیں: "طالعت کتابه المسمی بالوهم والإیهام، الذی وضعه علی الأحکام الکبری لعبدالحق' یدل علی حفظه وقوة فهمه' لکنه تعنت فی احوال رجال فما أنصف، بحیث أنه أخذ یلین هشام بن عروة ونحوه" انتهی (تذکرۃ الحفاظ ۴/ ۱۴۰۷) بہرکیف عثمان بن محمد ایسے راوی نہیں ہیں کہ ان کی روایت قابل احتجاج ولائق استناد نہ ہو۔

تنبیہات

(۱) مولوی صاحب موصوف نے لکھا ہے کہ حدیث بتیراء بالاتفاق ضعیف ومرسل ہے اس پر عرض یہ ہے کہ اس حدیث کے دوطریق ہیں:

ا۔ ابن عبدالبر کا ''تمہید'' میں روایت کردہ طریق۔

۲۔ محمد بن کعب قرظی کا طریق، جس کو نووی نے ''خلاصة'' میں بغیر کسی مخرج کی طرف منسوب کئے ہوئے ذکر کیا ہے۔

پہلا طریق مرسل نہیں، بلکہ موصول ہے اور اس کی صرف عقیلی، ابن القطان، عبدالحق، حافظ ابن حجر نے تضعیف کی ہے۔ اس تضعیف کی وجہ مع جواب کے گزر چکی ہے، پس اس حدیث کو بالاتفاق ضعیف ومرسل کہنا غلط ومردود ہے البتہ دوسرا طریق مرسل ہے اور اسی طریق کو نووی، اور عراقی نے ''مرسل ضعيف '' کہا ہے اور ابن حزم نے ''غير صحيح '' لکھا ہے۔ لیکن یہ معلوم ہے کہ حدیث مرسل جمہور اصولیین وائمہ کے نزدیک حجت ہے لاسيما إذا اعتضد بالموصول۔ بہرحال حدیث بتیراء کو مطلقاً ضعیف ،مرسل کہنا غلط اور باطل ہے۔

(۲) مولوی صاحب لکھتے ہیں ''أحکام الأحکام شرح عمدة الأحکام'' میں ہے: ''ذهبت الهادوية، وبعض الحنفية إلى أنه لايجوز الإيتار بركعة'' الخ

افسوس ہے کہ آپ ''احکام الاحکام'' اور اس کی تعلیق میں فرق وامتیاز نہ کر سکے، عبارت منقولہ احکام الاحکام کی نہیں ہے بلکہ حاشیہ کی ہے جس کا مصنف نہ جانے کون ہے؟ اور اس نے یہ عبارت نیل الاوطار سے ۲/۲۷۸ سے لی ہے۔ کاش آپ نے ''نیل'' ملاحظہ کرلیا ہوتا۔

(۳) مولوی صاحب نے بذل المجھود کی عبارت ادھوری نقل کی ہے، پوری عبارت درج ذیل ہے اور اس میں آپ کی تردید بھی موجود ہے: ''قال القارى: وقد ورد النهى عن البتيراء ولو كان مرسلا، إذ المرسل حجة عندالجمهور انتهى، قال النووى فى الخلاصة : ''حديث محمد بن كعب القرظى فى النهى عن البتيراء مرسل وضعيف'' (بذل ۲/۳۲۴)۔

یہ گزر چکا ہے کہ ہمارا اعتماد صرف اس مرسل پر نہیں ہے اگرچہ وہ عندالجمہور حجت شرعی ہے۔

(۴) آپ نے ''لسان المیز ان ۴/۱۵۲ سے ابن القطان کا پورا کلام نہ جانے کیوں نقل نہیں کیا؟ ان کا بقیہ کلام یہ ہے کہ ''مالم يعرف عدالتهم، وليس دون الدراوردى (عبدالعزيز بن محمد ، شيخ عثمان بن محمد) من يغمض عنك ، قلت (قائله الحافظ): يريد بذلك عثمان وحده، والإفباقى الإسناد ثقات مع احتمال أن يخفى على ابن القطان

حال بعضهم" انتهى.

اس حدیث کو شاذ کہنے کی کوئی وجہ نہیں اس لیے کہ لسان سے ابن القطان کا ادھورا کلام نقل کرنا مولوی صاحب کے لیے کچھ مفید نہیں۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری

☆ تین رکعت وتر میں سورہ فاتحہ کے بعد ترتیب قرآنی کی رعایت کرتے ہوئے مصلی جونسی سورت چاہے پڑھ سکتا ہے۔ وتر ہو جائے گی اور اس میں کوئی خلل نہیں ہوگا۔ لیکن افضل یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورہ اعلی اور دوسری میں سورہ کافرون اور تیسری میں سورہ اخلاص پڑھے اور اگر سورہ اخلاص کے ساتھ معوذتین بھی ملالے تو مضائقہ نہیں۔

ایک ضعیف روایت میں حسب ذیل طریقہ پر نو سورتوں کا پہلی رکعت میں پڑھنا منقول ہے۔ انا انزلنا/ اذازلزلت/ الهاكم التكاثر دوسری رکعت میں والعصر/ إنا أعطينا/ إذا جاء نصر الله تیسری رکعت میں قل يا أيها الكافرون/ تبت يدا/قل هو الله أحد اور حضرت عمر سے پہلی رکعت میں انا انزلنا اور دوسری میں قل یا ایها الکافرون اور تیسری میں قل هو الله أحد پڑھنا مروی ہے۔

عبید اللہ رحمانی (۱۹۶۶/۹/۲۲)

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبید اللہ رحمانی نمبر

ج ۳ ۴/۳ ش: ۱۱/۱۲/۱/۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

باب الجمعة

س : ایک شخص پنجگانہ نماز ادانہیں کرتا اور صرف جمعہ کی نماز امام بن کر پڑھاتا ہے، کیا ایسے آدمی کو امام بنانا جائز ہے؟

ج : پنجگانہ نماز فرض ہیں، ان کی فرضیت کا منکر بالاتفاق کافر خارج از اسلام ومباح الدم ہے اور اگر فرضیت کا تو قائل ہے لیکن غفلت اور سستی سے قصداً پنج وقتہ نماز نہیں پڑھتا تو ایسا شخص فاسق ہے۔ جیسا کہ یہ مذہب ہے امام مالک وامام شافعی وامام ابوحنیفہ کا، یا بحکم حدیث:

(۱)"من ترک الصلوٰة متعمداً فقد کفر". وحدیث:

(۲)"بین الرجل وبین الکفر ترک الصلوٰة". وحدیث:

(۳)"العهد الذی بیننا وبینهم الصلوٰة، فمن ترکها فقد کفر" (۳) کافر ہے لیکن ایسا کافر نہیں کہ خارج از اسلام اور مباح الدم ہو جائے۔ اور یہی مذہب ہے عبداللہ بن المبارک واسحاق بن راھویہ وعلامہ شوکانی کا، اور امام احمد سے ایک روایت میں یہی منقول ہے۔ (نیل الاوطار ۱/۳۶۹) اور یہی مذہب حق ہے، پس صورت مسئولہ میں ارباب اختیار کو چاہیے کہ ایسے فاسق شخص کو امامت جمعہ سے معزول کردیں۔

آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں:"لایؤمن فاجر مؤمنا، إلا أن یقهره بسلطان یخاف سیفه أو سوطه" (ابن ماجہ بسند ضعیف (۱۰۸۱) ۱/۳۴۳)، "اجعلوا ائمتکم خیارکم" الحدیث (دارقطنی بسند ضعیف ۲/۸۸). "عن السائب بن خلاد، أن رسول الله ﷺ رأی رجلا أم قوما، فبصق فی القبلة ورسول الله ﷺ ینظر إلیه، فقال رسول الله ﷺ حین فرغ: لا یصلی لکم، فأراد بعد ذلک أن یصلی لهم، فمنعوه وأخبروه بقول رسول الله ﷺ" الحدیث (ابوداود) (۴). "ولوقد موا فاسقا یأثمون' بناء علی أن کراهة تقدیمه کراهة تحریم" (کبیری) لیکن اگر ایسے شخص کے پیچھے بوقت ضرورت نماز پڑھ لی جائے تو جائز ہے، مثلاً: وہ امام، حاکم شہر ہے یا رئیس ہے یا بادشاہ ہے۔ اگر اس کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے تو فتنہ پیدا ہوگا اور اس کے ہٹانے پر قدرت نہیں ہے ایسی حالت میں ایسے فاسق کے پیچھے نماز درست ہے، صحابہ کرام امراء جور (ظالم) کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرتے تھے اور آں حضرت ﷺ فرماتے ہیں:"والصلوٰة واجبة علیکم خلف کل

---

(۱) ابن ماجه کتاب الفتن باب الصبر علی البلاء (٤٠٣٤) ٢/١٣٣٩ (٢) مسلم، کتاب الایمان، باب بیان اطلاق اسم الکفر علی من ترک الصلاة (٨١) ١/٨٧ (٣) ابن ماجه کتاب اقامة الصلاة والسنة فیها، باب ماجاء فی ترک الصلاة (١٠٧٨) ١/٣٤٢ (٤) کتاب الصلاة باب کراهیة البزاق فی المسجد (٤٨١) ١/٣٢٤.

مسلم، برا کان او فاجرا، وإن عمل الکبائر " (ابوداود(۱)والدارقطنی۲/۵۶)بمعناه عن مکحول عن أبی هریرة، وقال : لم یلق مکحول أباهریرة).

"صلو خلف من قال لا إله إلا الله" (دارقطنی بسند ضعیف ۲/۵۷، "إذا کان الفاسق یوم الجمعة، وعجز القوم عن منعه، قال بعضهم: یقتدی به فی الجمعة، ولا یترک الجمعة بإمامته، وفی غیرالجمعة یتحول إلی مسجد آخر ولا یأثم به، هکذا فی الظهیریة" (فتاوی عالمگیریة ۱/۶۸).

(محدث ج:۸ش:۶ شعبان۱۳۵۹/اکتوبر۱۹۴۰ء)

س : گاؤں اوردیہات میں جمعہ جائز ہے یانہیں؟ اگر جائز ہے تو کتنے آدمیوں کا ہونا ضروری ہے؟ حنفی گاؤں میں جمعہ پڑھنے پر اعتراض کرتے ہیں، نیز شہر میں جمعہ کے بعد ظہر احتیاطی پڑھنے کے قائل ہیں۔ کیاان کا یہ اعتراض اورقول صحیح ہے؟ کیا اقامۃ جمعہ کے لیے مسلمان امیر یا بادشاہ کا ہونا شرط اور لازم ہے جیسا کہ حنفی کہتے ہیں؟

ج : قرآن وحدیث سے یہی ثابت ہے کہ ہرجگہ اور ہرمقام پر اقامت جمعہ درست ہے اور چھوٹے اور بڑے گاؤں کی تفریق نہیں آئی ہے کہ شہراورقصبہ اور بڑے گاؤں میں تو جائز ہو اور چھوٹے گاؤں میں ناجائز ہو۔ ارشاد ہے: "یا أیها الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰة من یوم الجمعة فاسعوا إلی ذکر الله" (الجمعة: ۹) اور آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: "الجمعة حق واجب علی کل مسلم فی جماعة' إلا اربعة عبد مملوک أو امراة أو صبی أو مریض" (ابوداود (۲)):عام نمازوں سے سوا اقامت جمعہ کے لیے صرف یہ شرائط ہیں (۱): جماعت ۔ اور جماعت دوآدمیوں سے بھی حاصل ہوجاتی ہے ۔ آنحضرت ﷺ ارشاد فرماتے ہیں: "الاثنان فما فوقهما جماعة" (۳): پس دومرد سے زیادہ عدد کی شرط نہیں ہے۔ (۲): بلوغ ۔ (۳): حریت ۔ (۴): ذکوریۃ ۔ (۵): صحت وعدم مرض۔

علماء حنفیہ نے جمعہ کے درست ہونے کے لیے جو یہ شرط لگائی ہے کہ مصر جامع ہو۔ تو یہ کسی مرفوع صحیح حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ اسی طرح جمعہ کی فرضیت کے لیے مسلمان سلطان یا اس کے نائب کی شرط بھی بے دلیل اور بے اصل ہے۔ خود محققین حنفیہ نے بھی اس شرط کو بے اصل اور لغو ٹھہرایا ہے جیسا کہ مولوی عبدالعلی بحرالعلوم لکھنوی حنفی نے "ارکان اربعہ" میں بسط وتفصیل سے اس کی تردید کی ہے۔ پس جمعہ کی نماز جیسے شہر اور قصبہ اور بڑے گاؤں میں پڑھنی فرض ہے، اسی طرح چھوٹے سے چھوٹے گاؤں میں بھی ضروری ہے، جہاں بالغ آزاد وتندرست مرد کم ازکم دوبھی موجود ہوں، کیوں کہ قرآن اورحدیث صحیح میں اس کے علاوہ شہر یا بادشاہ کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، جوان دونوں کی شرط لگاتا ہے وہ شریعت میں اپنی طرف سے پیوند لگاتا ہے۔ جمعہ کی نماز پڑھنے کے بعد احتیاطا ظہر چار رکعت پڑھنی بدعت ہے۔ علماء حنفیہ بھی اس کو بدعت کہتے ہیں۔ تفصیل "اطفاء الشمعة" اور "إقامة الجمعة فی القریة" میں دیکھئے۔

(محدث ج۲ش:۲ جمادی الآخر ۱۳۶۶ھ/مئی ۱۹۴۷ء)

---

(۱) کتاب الصلاة باب امامة البروالفاجر (۵۹۴) ۱/۳۹۸، (۲) کتاب الصلاة باب الجمعة للملوك والمرأة(۱۰۶۷) ۱/۶۴۴، (۳) مستدرك حاکم، ۴/۳۳۴،سنن دارقطنی ۱/۳۸۰.

س : ایک گاؤں میں صرف سات عاقل بالغ مرد رہتے ہیں کیا ایسے گاؤں میں جمعہ کی نماز پڑھنی جائز ہے، بعض جمعہ کی نماز کے بعد احتیاطاً ظہر پڑھ لیا کرتے ہیں۔ کیا یہ درست ہے؟

ج : جمعہ کی نماز کے لیے جماعت ضروری ہے اور جماعت صرف دو آدمیوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے "الاثنان فمافوقهما جماعة" اس لیے صورت مسئولہ میں گاؤں والوں پر جمعہ کی نماز بلاشبہ فرض ہے ان پر اس گاؤں میں جمعہ قائم کرنا لازم ہے۔ جمعہ کی نماز کے لیے کسی معین تعداد چالیس یا پندرہ کا ضروری ہونا کسی معتبر حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ جمعہ کے بعد ظہر احتیاطی پڑھنی بدعت اور ضلالت ہے اس کا کوئی ثبوت قرآن و حدیث اور عمل صحابہ سے نہیں ہے۔

(محدث ج ۹ ش ۵ شعبان ۱۳۶۰ھ/ستمبر ۱۹۴۱ء)

س : کیا جمعہ کے روز زوال نہیں ہوتا۔ ایک مولوی صاحب بارہ بجے اذان سورج ڈھلنے سے پہلے دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جمعہ میں زوال کا وقت نہیں ہوتا۔ مولوی محمد صاحب مرحوم فرماتے تھے کہ زوال کے بعد نفل پڑھ سکتے ہیں کون سی بات درست ہے؟

ج : زوال ہر دن ہوتا ہے کیوں کہ زوال آفتاب ڈھلنے کو کہتے ہیں۔ ظہر اور جمعہ کا ایک ہی وقت ہے یعنی جس طرح ظہر کی اذان اور نماز زوال سے پہلے جائز اور درست نہیں ہے۔ اسی طرح جمعہ کی اذان اور نماز و خطبہ زوال شمس سے پہلے درست و جائز نہیں۔ البتہ جمعہ کے دن سنتیں زوال سے پہلے عین دوپہر میں پڑھی جاسکتی ہیں "روی الشافعی عن أبی هريرة مرفوعا: نهی عن الصلوٰة نصف النهار حتی تزول الشمس، الا يوم الجمعة، وبه قال الشافعی وأبويوسف' ورجحه ابن الهمام' وفی الحادی: وعليه الفتویٰ' وفی الأشباه: أنه الصحيح المعتمد" (محلی علی الموطا للشیخ سلام اللہ)

(مصباح بستی)

س : جمعہ کے لیے دو اذان کہلوانی جائز ہے یا نہیں؟ پہلی اذان زوال سے ۱۵ منٹ قبل ہوتی ہے؟

ج : اس زمانہ میں جبکہ ہر چھوٹے اور بڑے قصبہ بلکہ گاؤں میں کئی کئی جگہ تھوڑے تھوڑے فاصلہ پر جمعہ کی نماز پڑھی جاتی ہے، دو اذان کہلوانی ایک عبث اور فضول کام ہی نہیں بلکہ غیر مشروع ہے۔ آج کل کا موجودہ طریقہ تو سنت عثانی کے بھی یکسر خلاف ہے کما لايخفی علی من له ادنی خبرة البتہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جو صورت تھی اور جن حالات میں انہوں نے اذان اول کی ضرورت محسوس کر کے جس طریقہ پر کہلوائی تھی۔ ویسی ہی صورت اور ویسے ہی حالات کسی مقام میں متحقق ہوں اور اسی طریق پر اذان اول کہی جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، لیکن دونوں اذانیں بعد زوال کہی جائیں۔

(محدث دہلی ج: ۹ ش: ۵ شعبان ۱۳۶۰ھ/ستمبر ۱۹۴۱ء)

س : جمعہ کے دن مسجد کے اندر امام کے سامنے صرف امام سے دو ہاتھ دور کھڑے ہوکر اقامت کی طرح آہستہ آواز سے خطبہ کی اذان دینا کیسا ہے؟ اس کے متعلق امام ابوحنیفہ کا کوئی قول کسی فقہ کی کتاب میں موجود ہے۔ اگر ہے تو کس کتاب میں؟ کیا اذان مذکورہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے؟

(میزان الرحمٰن آسام)

ج : بعض مقامات میں تو منبر سے پاؤں کا انگوٹھا ملا کر آہستہ اذان دی جاتی ہے، بہر حال ان دونوں صورتوں کے موافق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول صریح مجھ کو نہیں معلوم ہے۔ البتہ ہدایہ ۱۵۱/۸ میں ہے:

"إذا صعد الامام جلس، وأذن المؤذنون بين يدى المنبر" اور عالمگیری میں ۱۳/۱ میں ہے:

"إذا جلس على المنبر أذن بين يديه" اور درمختار میں ہے "ويوذن بين يديه اى الخطيب، إذا جلس على المنبر"، وهكذا فى عامة كتب الفقه الحنفى، وفهم الحنفية من هذه العبارات، أن الخطيب إذا جلس على المنبر، أذن المؤذنون أمام الخطيب، واستقبله عندالمنبر، ولا يبعد المؤذن عن المنبر' بحيث يكون على المنارة والمأذنة، أو على باب المسجد أو على السطح، بل يكون المؤذن قريبا من الخطيب عندالمنبر".

بہر حال یہ دونوں صورتیں بدعت ہیں اور حدیث ذیل کے خلاف ہیں "عن السائب بن يزيد، قال: كان يوذن بين رسول الله ﷺ اذا جلس على المنبر يوم الجمعة على باب المسجد، وأبى بكر، وعمر" (ابوداود(۱) والطبرانی)

شوق نیموی مرحوم نے "على باب المسجد" کے لفظ کو غیر محفوظ ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی ہے اور منبر کے قریب اذان کا جواز ثابت کرنے کے لیے مضحکہ خیز گفتگو کی ہے من شاء الوقوف عليه فليرجع الى آثار السنن.

اذان ثانی کا یہ مروجہ مخصوص طریقہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں ہے۔ بل هو مما اخترعه الحنفية

(ترجمان فروری ۱۹۵۷ء)

س : خطبہ جمعہ کے لیے امام منبر پر بیٹھے تو موذن امام کے روبرو منبر کے پاس کھڑے ہوکر اذان کہے یا امام سے دور رہ کر؟

ج : اذان سے مقصود مسجد سے باہر کے لوگوں کو اطلاع دینا اور نماز وخطبہ میں شریک ہونے کے لیے بلانا ہے اور یہ مسجد مقصد کے مسقّف حصہ کے اندر منبر کے قریب یا متصل اذان دینے سے ہرگز نہیں حاصل ہوسکتا۔ یہ مقصد تو اسی وقت پورا ہوسکتا ہے جب خطبہ کی یہ اذان امام سے یا منبر سے دور مسقّف حصہ سے باہر کھلی جگہ پر دروازے پر، یا کسی اور جگہ پر دی جائے۔ مگر اس امر کا لحاظ رکھا جائے کہ موذن کو امام کی مواجہت بھی میسر ہوجائے۔ "بین یدی" کا مطلب امام اور منبر کے قریب اور متصل نہیں ہے۔ ورنہ "علی باب المسجد" کا لفظ بے معنی ہوجائے گا۔ ہذا ما عندی واللہ اعلم۔ (دستخط) عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۱۳۸۶/۶/۲۲ھ

(محدث بنارس اگست ۱۹۹۷ء)

(۱) کتاب الصلاۃ باب النداء یوم الجمعۃ (۱۰۸۸) ٦٥٥/١.

بیان الشرعۃ فی مسئلۃ محل اذان الجمعۃ

اذان جمعہ سے متعلق ایک استفتا اور اوس کا جواب

س : کیا فرماتے ہیں علماء دین ومفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ جو اذان جمعہ کے دن خطبہ کے وقت دی جاتی ہے اس کا اصلی مقام کہاں ہے؟ اور کس جگہ سے دینی چاہیے؟ ہمارے ملک ہندوستان میں جہاں تک دیکھا گیا ہے خطیب کے سامنے منبر کے پاس ہوتی ہے مگر اس زمانہ میں بعض جگہ مسجد کے باہر دی جاتی ہے، اعلیٰ حضرت احمد رضا بریلوی ''تحفہ حنفیہ'' جلد ۸ ماہ محرم ۱۳۲۲ھ مطبوعہ پٹنہ میں لکھتے ہیں کہ: ''الحمد للہ یہاں اس سنت کا احیاء رب عزوجل نے اس فقیر کے ہاتھوں پر کیا' میرے یہاں موذنوں کو مسجد میں اذان دینے کی ممانعت ہے۔ جمعہ کی اذان ثانی بحمد اللہ تعالیٰ منبر کے سامنے دروازۂ مسجد پر ہوتی ہے۔''

ایک شخص نے فاضل بریلوی سے سوال کیا کہ جن مسجدوں میں منبر ایسے بنے ہیں کہ ان کے سامنے دیوار ہے اگر موذن باہر اذان دے گا تو خطیب کا سامنا نہ ہوگا وہاں کیا کرنا چاہیے؟ اس کے جواب میں مولانا نے کہا کہ: ''لکڑی کا منبر بنائیں کہ سنت مصطفیٰ ﷺ ہے۔ اسے گوشۂ محراب میں رکھیں اس سے محاذات ہو جائے گی اگر صحن مسجد میں بلند دیوار ہے تو اسے قیام موذن کے لائق تراش کر باہر کی جانب جالی یا کواڑ لگائیں''۔ ''فتاویٰ رضویہ'' جلد سیوم ص: ۴۹۳۔

محدث پھوچھوی صاحب اپنے رسالہ میں لکھتے ہیں کہ: ''بعض فقہاء کے نزدیک مسجد میں اذان دینا مکروہ ہے''۔ پھر چند سطر کے بعد ہی لکھتے ہیں کہ: ''مسجد کے اندر اذان دینا تمام فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے۔''

مولانا محمد ابراہیم مرحوم مفتی وخطیب جامع مسجد بنارس اپنی کتاب "شهادة الأماجد في أذان المساجد" میں ''كفاية شرح هدايه جلد اول ص: ۱۰۱ مطبع احمدی دہلی سے نقل کرتے ہیں: ''روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله، أن المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع، الأذان على المنارة، إنه لو انتظر الأذان عندالمنبر، يفوته أداء السنة'' یہاں سے ثابت ہوگیا کہ امام اعظم کے نزدیک اذان ثانی منبر کے پاس ہونی چاہیے، مفتی موصوف لکھتے ہیں کہ: ''تیرہ سو برس سے یہ اذان منبر کے پاس خطیب کے سامنے ہوتی تھی اور آج بھی ہو رہی ہے''۔

علامہ ابن ہمام ''باب الأذان'' میں لکھتے ہیں کہ: ''مسجد میں اذان نہ دی جائے''۔ لیکن یہی علامہ ابن ہمام اذان خطبہ میں ''بين يديه'' امام کے سامنے بتاتے ہیں اور تسلیم کرتے ہیں کہ فقہاء لکھتے چلے آئے ہیں کہ اذان خطبہ منبر کے پاس دی جائے اور اسی پر توارث ہے۔

مولانا موصوف فرماتے ہیں: حرمین شریفین، دہلی، وآگرہ، لاہور کی مسجدوں میں مکبرہ یا مئذنہ بنا ہے وہ مسجد میں داخل ہے۔ لہٰذا اذان خواہ پنجگانہ ہو یا اذان خطبہ ہو، کیسے مکروہ کہی جا سکتی ہے؟ توراث کے خلاف مکروہ ہے۔ ''هدايه'' میں ہے: "يكره هو مخالفة التوارث''. مبسوط سرخسی میں ہے: ''استدلال التوارث من لدن رسول الله ﷺ الى يومنا هذا،

التوارث کالتواتر"

شاہ عبدالحق محدث دہلوی "جذب القلوب" میں لکھتے ہیں کہ: "اذان مسجد کے چھت سے بلال دیتے تھے، اور چھت پر نماز درست ہے۔ اذان مسجد میں کیسے مکروہ ہوگی؟"

شاہ محی الدین عبدالقادر جیلانی "غنیۃ الطالبین" میں لکھتے ہیں کہ: "اذان ثانی منبر کے پاس خطیب کے سامنے دی جائے، اذان اول عثمان غنی کے زمانہ میں مقام "زوراء" سے دی جاتی تھی"۔

اذان خطبہ کے متعلق حدیث افتاء کے دیکھنے سے دو بات معلوم ہوتی ہے: اول: "بین یدیه". دوم: "عند المنبر". ان دونوں لفظوں کے دو دو معنی ہیں: ایک: حقیقی۔ دوسرا: مجازی۔ جب تک لفظ کا حقیقی معنی بن سکتا ہے معنی مجازی نہ لیا جائے گا۔ ان دونوں الفاظ سے نزدیک و دور دونوں مراد لیے جاسکتے ہیں۔ لیکن نزدیک مراد لینا حقیقی ہے اور دور کا مجازی ہے۔ پس "بین یدیه" "وعند" کا ترجمہ قریب سے سامنا ہوتا ہے۔ اس لیے اذان خطبہ منبر کے پاس ہونی چاہیے، اب آگے جو کچھ حدیث میں ہے یہاں لکھا جاتا ہے یہ حدیث ابی داود شریف سے منقول ہے "عن السائب بن يزيد قال: كان النداء يوم الجمعة اوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر، وكثر الناس زاد عثمان النداء الثانى على الزوراء وزاد فى رواية: فثبت الأمر على ذلك"(۱).

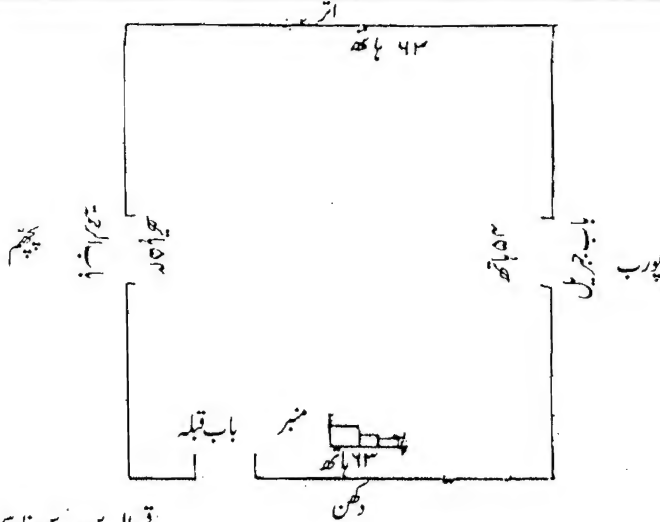
دوسری حدیث جو سنن ابی داود میں ہے: "كان يوذن بين يدى رسول الله ﷺ إذا جلس على المنبر على باب المسجد" (۱۰۸۸) ۱/۵۰۰.

ابن الحاج "مدخل" میں لکھتے ہیں: "السنة فى اذان الجمعة، اذا صعد الإمام على المنبر، يكون المؤذن على المنارة، وكذلك كان على عهد رسول الله ﷺ وأبى بكر وعمر".

شاہ عبدالحق محدث دہلوی "جذب القلوب" میں لکھتے ہیں: کہ "مسجد راسہ باب بود، بابے در جانب پایان کہ الآن قبلہ است۔ وبابے در جانب غربی کہ الآن آنرا باب الرحمۃ می گویند۔ ودر دیگر کہ آنحضرت ازاں در دری آید آں باب آل عثمان است دوے راالآن باب جبریل می گویند"۔ ص: ۹۸ مطبوعہ نولکشور۔

باب جبریل پورب کی طرف ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر مسجد سے پورب تھا جس کا نقشہ یہ ہے: منبر لکڑی کا تھا جس کے تین درجے تھے، ضرورت کے وقت دوسری جگہ اٹھایا جاتا تھا، اگر اذان خطبہ منارہ سے ہوتی یا ان تین دروازوں سے دی گئی تو "بين يديه" و"عند المنبر"، جو محدثین وفقہاء تسلیم کرتے ہیں کیسے عمل ہوا؟ صحن مسجد میں اذان مکروہ ہے یا نہیں؟ مع حوالہ کتاب وعبارت تحریر کیجئے۔

---

(۱) كتاب الصلاة باب النداء يوم الجمعة (۱۰۸۷) ۱/۶۵۵ بخارى كتاب الجمعة باب الاذان يوم الجمعة ۱/۲۱۹.

قمرالدین مدرس فارسی درجہ منشی
دارالعلوم فضل رحمانیہ پچپڑوا، ضلع گونڈہ، ۹ رجون ۱۹۶۹ء

ج : کتب فقہ حنفی کی درج ذیل عبارات سے واضح ہوتا ہے کہ جمعہ کی اذان اول اور پنج وقتہ اذان کا جبکہ مقصود اس سے مسجد کے پڑوسیوں اور محلہ والوں اور کچھ دور کے لوگوں کو اطلاع کرنا ہو، حدود مسجد میں دنیا خواہ وہ حصہ مسقّف ہو یا غیر مسقف یا فناء مسجد، محض مکروہ تنزیہی یعنی: خلاف اولیٰ اور نا مناسب ہے، کیوں کہ یہ اذان اگر مسجد کے مسقّف حصہ کے اندر ہوگی تو اذان کی آواز قریب کے پڑوسیوں کو بھی نہ پہونچے گی۔ اور اگر غیر مسقّف یعنی: کھلے ہوئے حصہ میں ہوگی تب بھی بوجہ مسجد کی چہار دیواری کے دور کے پڑوسیوں کو اس اذان کی آواز اچھی طرح نہیں پہونچے گی، اور پورے طور پر اعلام نہ ہو سکے گا، بنا بریں جمعہ کی اذان اول اور اوقات خمسہ کی اذان کا مسجد میں ہونا مناسب نہیں ہے، بلکہ منارہ پر یا حدود مسجد سے خارج کسی اونچی جگہ ہونا مناسب ہے۔ اور جمعہ کی اذان ثانی یا وہ پنجوقتہ اذان جس کو کوئی صرف اپنے لیے دے یا ان لوگوں کے لیے دے جو پہلے ہی سے مسجد میں موجود ہیں، تو اس کے لیے اونچی جگہ کی یا حدود مسجد سے باہر اذان دینے کی سنیت واولویت نہیں ہے یعنی: اس اذان کا زمین پر ہونا یا مسجد کے اندر ہونا خلاف اولیٰ اور مکروہ نہیں ہے بلکہ بلا کراہت جائز ہے۔

ردالمحتار ار۳۵۷ میں ''قنیۃ'' سے نقل کیا ہے: ''ویسن الأذان في موضع عال، والاقامة على الأرض'' اور ''سراج'' سے نقل کیا ہے: ''ينبغي للمؤذن أن يؤذن في موضع يكون اسمع للجيران ، ويرفع صوته ولايجهد نفسه'' ..الخ بحر.

قلت: والظاهر أن هذا في موذن الحي ، أما من أذن لنفسه أو لجماعة الحاضرين، فالظاهر أنه لا يسن له المكان العالي، لعدم الحاجة فتأمل.

اور سعایہ حاشیہ شرح وقایہ میں ہے: ''لغز: أي أذان لايستحب رفع الصوت فيه؟ قل: هو الأذان الثاني يوم الجمعة' الذي يكون بين يدي الخطيب لأنه كالإقامة، لإعلام الحاضرين.''

اور درمختار میں ہے: ''ويؤذن ثانيا بين يديه اى الخطيب، اذا جلس على المنبر'' اور ''تبیین الحقائق'' شرح کنزالدقائق اور ''فتاویٰ عالمگیری'' میں ہے: ''وينبغي أن يؤذن على المئذنة أو خارج المسجد' ولا يؤذن في

المسجد"

اور ابن الہمام، صاحب ہدایہ کے اس قول کے متعلق جس میں اذان مغرب کے بارے میں جلسہ بین الاذان والاقامۃ ہونے نہ ہونے کی بابت امام صاحب اور صاحبین میں خلاف ہو رہا ہے، لکھتے ہیں: "والمكان في مسئلتنا مختلف، يفيد كون المعهود إختلاف مكانهما وهو كذلك شرعا، والإقامة في المسجد ولا بد، وأما الأذان فعلى المئذنة' فإن لم يكن، ففي فناء المسجد' وقالوا: لايؤذن في المسجد."

اور جامع الرموز میں ہے: "وفيه إيذان بوجوب الجهر في الأذان لإعلام الناس، ولو أذن لنفسه خافت، لأنه الأصل في الشرع، كما في "كشف المنار"، وبأنه يؤذن في موضع عال وهو سنة، كما في "القنية"، وبأنه لايؤذن في المسجد، فإنه مكروه' كما في "النظم"، وفي الجلابي: أنه يؤذن في المسجد أو ما في حكمه، لا في البعيد عنه"۔

اور صاحب ہدایہ لکھتے ہیں: "وإذا صعد الإمام المنبر جلس' وأذن المؤذن بين يدي المنبر، بذلك (أي بالإذان بين يدي المنبر' بعد الأذان الأول على المنارة)' جرى التوراث" (أي من زمن عثمان رضي الله عنه إلى يومنا هذا) و قال العيني في "البناية–شرح الهداية" في تفسير التوارث: "يعني هكذا فعل النبي ﷺ والأئمة من بعده إلى يومنا هذا."

اور مبسوط سرخسی میں ہے: "والمعتبر أول الأذان بعد زوال الشمس، سواء كان على المنبر أو على الزوراء"

اور عنایہ شرح ہدایہ میں ہے: "وكان الحسن بن زياد يقول: المعتبر هو الأذان على المنارة، لأنه لو انتظر الأذان عندالمنبر، تفوته أداء السنة وسماع الخطبة".

نیز صاحب عنایہ لکھتے ہیں: "وكان الطحاوي يقول: المعتبر هو الأذان عند المنبر، بعد خروج الإمام."

اور جامع الرموز میں ہے: "وإذا جلس الإمام على المنبر أذن أذانا ثانيا بين يديه، أي بين الجهتين المسامتتين بيمين المنبر او الإمام ويساره قريبا منه ووسطهما بالسكون، فيشمل مإذا كان في زاوية قائمة أو حادة أو منفرجة."

اور کفایہ شرح ہدایہ میں ہے: "روى الحسن عن أبي حنيفة، أن المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع، الأذان على المنارة، لأنه لو انتظر الأذان عندالمنبر، يفوته أداء السنة".

اور اوجز المسالک ۱/۱۸۹ میں ہے: "لو أذن رجل في بيته، لايرفع صوته، لئلا يشوش على المسلمين، كما يظهر من ملاحظة كلام الفقهاء أي الحنفية."

مذکورہ عبارات کے مجموعہ سے صاف ظاہر ہے کہ جمعہ کی اذان اول اور پنجوقتہ اذان کا حدود مسجد کے اندر دینا مکروہ تحریمی نہیں ہے

بلکہ مکروہ تنزیہی یعنی: محض خلاف اولیٰ اور نامناسب ہے۔ کیوں کہ مسجد کے اندر اذان دینے کی صورت میں خارجین عن المسجد (پڑوسیوں، محلہ والوں، اور دور کے لوگوں) کو اچھی طرح اعلام نہ ہو سکے گا۔ اور اس مذکورہ اذان کے مسجد کے اندر مکروہ تنزیہی ہونے میں بھی فقہاء حنفیہ مختلف القول ہیں، بعض کراہت کے قائل ہوئے اور بعض کراہت کے قائل نہیں ہوئے۔

اور جمعہ کی اذان ثانی کا یا اس پنجوقتہ اذان کا جو صرف اپنے لیے دی جائے یا ان لوگوں کے لیے دی جائے جو پہلے ہی سے موجود اور حاضر ہیں، اس کا مسجد کے اندر دینا کسی کے نزدیک مکروہ تنزیہی بھی نہیں ہے، بلکہ سب کے نزدیک بلا کراہت جائز ہے۔

ایسی حالت میں کسی حنفی عالم کا خواہ وہ بریلوی ہو یا کچھوچھوی یا دیوبندی، مسجد کے اندر اذان دینے کو (پنجوقتی ہو یا جمعہ کی اذان، اول ہو، یا ثانی) مکروہ تحریمی یا بدعت سیئہ کہنا کیوں کر درست ہو سکتا ہے؟ زیادہ سے زیادہ صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ جمعہ کی اذان اول اور پنجوقتی اذان جو اعلام غائبین کے لیے ہو، اس کا مسجد کے اندر دینا مکروہ تنزیہی اور خلاف اولیٰ ہے، اور جمعہ کی اذان ثانی کا مسجد کے اندر دینا تو مکروہ تنزیہی بھی نہیں ہے، بلکہ بلا کراہت جائز ہے۔

علماء حنفیہ مسجد کے حدود میں کسی جگہ بھی اذان دینے کے جواز پر احادیث ذیل سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) "قالت أم زيد بن ثابت : كان بيتي أطول بيت حول المسجد،فكان بلال يؤذن فوقه، من أول ما أذن إلى أن بنى رسول الله ﷺ، فكان يؤذن بعد على ظهر المسجد، وقد رفع له شئى فوق ظهره" (ابن سعد ۸/ ۴۲۰ باسناد ضعيف).

(۲) "عن عبدالله بن زيد الأنصارى قال: اهتم رسول الله ﷺ للأذان ... الحديث، وفيه: فقام على سطح المسجد، فجعل إصبعيه في أذنيه، ورأى ذلك عبدالله بن زيد فى المنام (ابو الشيخ فى كتاب الأذان، كذا ذكره الشيخ عبدالحى اللكنوى فى سباحة الفكر).

(۳) "قال طلق بن على: فخرجنا (أى من المدينة) حتى قدمنا بلدنا، فكسرنا بيعتنا، ثم نضحنا مكانها واتخذناها مسجدا' فنادينافيه بالأذان" (نسائى) (۱).

(۴) "عن السائب بن يزيد قال: كان يؤذن بين يدى رسول الله ﷺ إذا جلس على المنبر يوم الجمعة' على باب المسجد وابى بكر وعمر" (ابوداود) (۲).

علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ "على باب المسجد" کی زیادتی شاذ اور غیر محفوظ ہونے کی وجہ سے ناقابل التفات ہے۔ کیوں کہ اس لفظ کے روایت کرنے میں محمد بن اسحق منفرد ہیں، اور وہ مدلس ہیں، اور "عن" کے ساتھ بغیر تصریح سماع کے اس لفظ کو روایت کیا ہے۔

محمد بن اسحاق کے چھ ساتھی ۱۔ عقیل، ۲۔ یونس، ۳۔ ابن ماجشون (عند البخاری (۳) وغیرہ)، ابن ابی ذئب (عند أحمد ۳/ ۴۵۰ وابی

(۱) كتاب المساجد باب اتخاذ البيع المساجد ۲/ ۳۸ (۲) كتاب الصلاة باب النداء يوم الجمعة (۱۰۸۸) ۱/ ۶۵۵ (۳) بخارى مع الفتح كتاب الجمعة، (۹۱۳، ۹۱۶) ۲/ ۹۹۵-۹۹۶۔

داود والنسائی وابن ماجہ صالح (۱) سلیمان التیمی، (عندابی داود والنسائی (۳) زہری عن السائب سے اس حدیث کو بغیر زیادۃ مذکورہ کے روایت کرتے ہیں اور خود محمد بن اسحاق بھی انہیں زہری سے مسند احمد ۳/۳۴۹ کی ایک روایت میں بغیر اس زیادۃ کے روایت کرتے ہیں۔ ایک جماعت ثقات کا اس زیادۃ سے سکوت کرنا دلیل ہے اس امر کی یہ زیادۃ محفوظ نہیں ہے۔

نیز یہ لفظ، معارض ہے: "بین یدیه" کے۔ قال النیموی فی تعلیق آثار السنن ص: ۹۴ : "قوله: علی باب المسجد، یعارض مافی حدیث ابن اسحاق من قوله، کان یوذن بین یدی رسول الله ﷺ، لأن التاذین عندالخطبة، لو کان علی باب المسجد، لم یکن بین یدیه صلی الله علیه وسلم، اذ لایقال بین یدیه لشئی کان من وراء الصفوف، فتبین ان حدیث ابن اسحاق فی التأذین عندالخطبة علی باب المسجد، لیس مما تقوم به الحجة."

(۵) عن السائب بن یزید قال: کان بلال یؤذن إذا جلس رسول الله ﷺ علی المنبر یوم الجمعة، فإذا نزل أقام، ثم کان کذلک فی زمن ابی بکر وعمر رضی الله عنهما" (احمد، نسائی) (۳).

قال النیموی فی تعلیقه علی آثار السنن ص: ۹۵ : "قوله: فإذا نزل أقام، قلت: هذا یدل علی أن بلالا، کان یؤذن یوم الجمعة عندالنبی ﷺ، فی داخل المسجد، لا علی بابه، لأنه کان یقیم اذا نزل النبی ﷺعن المنبر، فلوکان یؤذن علی باب المسجد، ثم یدخل فی الصف الأول للإقامة 'لزمه التخطی' وهو منهی عنه، فدل علی أن التأذین عندالخطبة والإقامة عندالنزول کان محلهماواحداً، ومحل الإقامة عندالإمام، فکذلک التأذین عندالخطبة محله عندالإمام، وبذلک جری التوارث علی ماقاله صاحب الهدایة، قلت: فبطل بذلک قول من زعم، أن التأذین عند الخطبة فی المسجد بدعة" انتهی.

---

(۱) کتاب الجمعة باب الاذان للجمعة ۱/۱۰۱(۲)......(۱۰۹۰) ۱/۵۵٦ نسائی کتاب الجمعة باب الاذان للجمعة (۱۳۹۳)۱/۱۰۱عن صالح (۳) کتاب الجمعة باب الاذان للجمعة (۱۳۹٤)۱/۱۱۱.

فقہائے حنفیہ کے مذکورہ مسلک اور ان کی مستدل بہ احادیث کا جائزہ اور مسلک حق کی تعیین

(۱) یہ دعویٰ کہ اگر اذان صرف اپنے لیے ہو یا، ان لوگوں کے لیے ہو جو پہلے سے موجود اور حاضر ہیں، تو رفع صوت اور اونچے مقام کی ضرورت نہیں ہے یعنی: ایسی صورت میں بلند آواز سے اذان کہنا مستحب نہیں ہے بلکہ پست آواز سے کہنا بہتر ہے، ہمارے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، احادیث ذیل سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے لیے اذان ایک اسلامی شعار ہے۔ اور نماز کے وقت میں رفع صوت کے ذریعہ اس کا اظہار واعلان ہونا چاہیے، خواہ صرف اپنے لیے دی جائے یا پہلے سے حاضر وموجود لوگوں کے لیے یا مسجد سے غائب پڑوسیوں، محلے اور گاؤں والوں کے لیے ہو۔

۱۔ عن ابی هريرة رفعه: "أن الشيطان اذا سمع النداء للصلوٰة، أحال له ضراط، حتى لايسمع صوته." (مسلم وغیرہ)(۱).

۲۔ عن جابر رفعه: "أن الشيطان إذا سمع النداء للصلاة، ذهب حتى يكون مكان الروحاء من المدينة على ستة وثلاثين ميلا" (مسلم)(۲).

(۳) عن أبي هريرة رفعه: "المؤذن يغفرله مدى صوته، يشهد له كل رطب ويابس" الحديث (ابوداود (۳) نسائی)(۴).

(۴) عن البراء رفعه: "إن الله وملائكته يصلون على الصف المقدم، والمؤذن يغفرله بمدصوته، ويصدقه من سمعه من رطب ويابس" الحديث (احمد، ونسائی ۲/۱۳ وغیرہ).

(۵) عن ابن عمر نحو ذلك بلفظ: "يستغفرله كل رطب ويابس سمع صوته." (احمد، طبرانی فی الکبیر، بزار)(۵).

(۶) "عن عبدالله بن عبدالرحمن بن أبي صعصعة أن أبا سعيد قال له: أراك تحب الغنم والبادية، فإذا كنت في غنمك أو باديتك، فأذنت بالصلاة، فارفع صوتك بالنداء، فإنه لايسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شئ إلا شهد له يوم القيامة، سمعته من رسول الله ﷺ (بخاری (۶)، موطا (۱۴۸) ص: ۵۶۰، نسائی ۲/۱۲).

(۷) "عن عبدالله بن ربيعة السلمي، قال: كان النبي ﷺ في سفر، فسمع مؤذنا يقول أشهد أن لا إله إلا

---

(۱) كتاب الصلوة باب فضل الاذان وهرب الشيطان عند سماعه (۳۸۹) ۱/۲۹۱ (۲) كتاب الصلاة، باب فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه ۱/۲۹۰ (۳۸۸) (۳) كتاب الصلاة باب رفع الصوت بالأذان (۵۱۵) ۱/۳۵۳ (٤) كتاب الأذان باب رفع الصوت بالأذان ۲/۱۳ (۵) مجمع الزوائد ۳/٤ (٦) كتاب الاذان باب رفع الصوت بالنداء ۱/۱۵۱.

الله ، فقال النبی ﷺ: أشهد أن لا إله الا الله ، الحديث، وفيه : فقال النبی ﷺ: تجدونه راعی غنم أو عازبا عن أهله" (احمد،نسائی(۱)،طبرانی فی الکبیر)(۲).

(۸)وفی الأذان فی السفر للرجل وحده أحاديث عن معاذبن جبل عند أحمد والطبرانی' وعن أبی جحيفة عندالبزار،وعن أبی سعيدالخدری عندالبزار أيضا' وعن أبی أمامة عندالطبرانی' ذكرها الهيثمی فی مجمع الزوائد(۱/۳۳۴-۳۳۵)مع الكلام عليها.

(۹)قال ابن العربی: "الأذان من شعائر الدين' يحقن الدماء ويسكن الدهماء' كان صلی الله عليه وسلم إذا سمع أذاناً أمسک والإأغار،فهو واجب علی البلد أو الحی' وليس بواجب فی كل مسجد ولا علی كل فذ،لكنه يستحب فی مساجد الجماعات، أكثر مما يستحب فی الفذ" (الأوجز ۱/۱۸۹).

وقال فی المغنی ۲/۷۴: "وان كان فی الوقت فی بادية أو نحوها ، استحب له الجهر بالأذان ، لقول ابی سعيد: إذا كنت فی غنمک أو باديتک فأذنت بالصلاة ، فارفع صوتک بالنداء، فإنه لايسمع مدی صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شئی ، إلا شهد له يوم القيامة، قال أبو سعيد: سمعت ذلک من رسول الله ﷺ، وعن أنس: أن رسول الله ﷺ كان يغير إذا طلع الفجر، وكان إذا سمع أذانا أمسک، والا، فسمع رجلا يقول: الله أكبر الله أكبر الحديث، وفيه: فنظروا فإذا صاحب معز، أخرجه مسلم".

احادیث مذکورہ بالا سے معلوم ہوا کہ: وقت پردی جانے والی اذان کے لیے مطلقاً رفع صوت مشروع ہے،خواہ صرف اپنے لیے ہو یا موجودین وحاضرین کے لیے ہو،یا محلّہ اور پڑوس اور گاؤں والوں کے لیے ہو،حضر میں ہو یا سفر میں،پس اس بارہ میں اکیلے اور جماعت حاضر اور غائب کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے۔اور چوں کہ اونچی اور کھلی ہوی جگہ میں اذان دینا،ارتفاع صوت اور اعلان واظہار میں ممدومعاون ہے،اس لیے اونچی اور کھلی ہوئی جگہ میں اذان دینا خواہ کسی نماز کے لیے ہومسنون ہے۔اوراس کا خلاف غیر مسنون۔

اذان کی مشروعیت کی ابتدااوراس میں رفع صوت کی علت مسجد سے غائب پڑوسیوں،محلّہ والوں اور دور کے لوگوں کونماز کے وقت کی اطلاع دینی تھی،مگر اب یہ علت موجود ہو یا نہ ہو،بہرحال وقت پردی جانے والی اذان میں رفع صوت مستحب ہے جیسے مسافر کے لیے افطار صوم کی مشروعیت کی علت مشقت تھی،لیکن اب مسافر کو مطلقا افطار کی اجازت ہے۔چاہے اس کے سفر میں بالفعل مشقت ہو یا نہ ہو۔ بنابریں جمعہ کی اذان جو خطبہ کے وقت دی جاتی ہے اس میں بھی عام پنجوقتہ اذان کی طرح رفع صوت مستحب ہے۔اور مولانا عبدالحیٔ لکھنوی کا بیان کردہ معمہ اور لغز غیر معقول اور بے بنیاد ہے۔

(۲)احادیث صحیحہ کی بناپراس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ عہد نبوت اور عہد خلافت صدیقی وفاروقی اور ابتداء خلافت عثانی میں جمعہ کی ایک ہی اذان ہوتی تھی، جسے اب اذان خطبہ کہتے ہیں،دوسری اذان یعنی: خطبہ والی اذان سے پہلے ایک اذان کا اضافہ حضرت عثمان

---

(۱) کتاب الأذان باب اذان الداعی ۲/۱۹ (۲) مجمع الزوائد ۱/۳۳۵.

رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک خاص ضرورت سے کیا تھا، جو مسجد نبوی کے قریب بازار میں ان کے ایک مکان پر جس کا نام زوراء تھا دی جاتی تھی۔ اس ضرورت کا بیان ان الفاظ میں مذکور ہے: "فلما كان خلافة عثمان و كثر الناس وتباعدت المنازل' أمر عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث' فأذن به على الزوراء قبل خروجه' ليعلم الناس أن الجمعة قد حضرت" . (ابوداود (۱) ابن المنذر، عبد بن حمید' ابن مردویہ)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جس ضرورت سے اس پہلی اذان کا اضافہ کیا تھا اگر کسی مقام میں یہ ضرورت متحقق ہو، تو "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين" (۲) کے مطابق یہ اذان دی جاسکتی ہے۔ اور جہاں یہ ضرورت نہ ہو وہاں سنت نبوی وصدیقی وفاروقی کے مطابق صرف خطبہ والی اذان پر اکتفا کرنا چاہیے۔

شیخ ناصر الدین البانی الأجوبۃ النافعۃ ص: ۸، ۹، ۱۰ میں لکھتے ہیں: "لانرى الإقتداء بما فعله عثمان رضى الله عنه على الإطلاق ودون قيد، فقد علمنا مما تقدم، أنه إنما زاد الأذان الأول لعلة معقولة، وهى كثرة الناس وتباعدمنازلهم عن المسجد النبوى، فمن صرف النظر عن هذه العلة ، وتمسك بأذان عثمان مطلقا ، لايكون مقتدياًبه رضى الله عنه، بل هو مخالف له، حيث لم ينظر بعين الإعتبار إلى تلك العلة التى لولاها لما كان لعثمان أن يزيد على سنته عليه الصلاة والسلام وسنة الخليفتين ومن بعده.

إنما يكون الإقتداء به رضى الله عنه حقا، عند ما يتحقق السبب الذى من أجله زاد عثمان الأذان الأول ، وهو كثرة النآس وتباعد منازلهم عن المسجد كما تقدم،

وهذا السبب لايكاد يتحقق فى عصرنا هذاالإناد را، وذلك فى مثل بلدة كبيرة تغص بالناس على رحبها، كما كان الحال فى المدينة المنورة، ليس فيها إلا مسجد واحد يجمع الناس فيه، وقد بعدت لكثرتهم منازلهم عنه، فلا يبلغهم صوت الموذن ، الذى يؤذن على باب المسجد.

وأما بلدةفيها جوامع كثيرة كمدينة دمشق مثلا، لايكاد المرء يمشى فيها إلا خطوات حتى يسمع الأذان للجمعة منه على المنارات، فحصل بذلك المقصود الذى من أجله زاد عثمان الأذان، ألا وهو إعلام الناس أن صلاة الجمعة قد حضرت' كما نص عليه فى الحديث المتقدم، وهو معنى ما نقله القرطبى فى تفسيره (۱۸/۱۰۰) عن الماوردى:

فأما الأذان الأول فمحدث' فعله عثمان ليتأهب الناس لحضور الخطبة، عنداتساع المدينة وكثرة أهلها.

وإذا كان الأمر كذلك، فالأخذ حينئذ بأذان عثمان من قبيل تحصيل الحاصل وهذالا يجوز' لاسيما فى مثل هذا الموضع، الذى فيه التزيد على شريعة رسول الله ﷺ دون سبب مبرر، وكأنه لذلك كان على بن ابى

(۱) كتاب الصلاة باب النداء يوم الجمعة (۱۰۸۷) ۱/ ۶۵۵ (۲) ابوداود كتاب السنة باب فى لزوم السنة (۴۶۰۷) ۵/ ۱۳.

طالب رضی الله عنه وهو بالكوفة يقتصر على السنة، فلا يأخذ بزيادة عثمان كما في "القرطبي"، وقال ابن عمر رضي الله عنهما : إنما كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا صعد المنبر أذن بلال، فإذا فرغ النبي صلى الله عليه وسلم من خطبته، أقام الصلاة' والأذان الأول بدعة' رواه ابوطاهر المخلص في "فوائده" (ورقة ۲۲۹/۱-۲)

والخلاصة: إننا نرى أن يكتفي بالأذان المحمدي، وأن يكون عند خروج الإمام وصعوده على المنبر، لزوال السبب المبرر لزيادة عثمان، واتباعا لسنة النبي صلى الله عليه الصلاة والسلام وهو القائل: فمن رغب عن سنتي فليس مني، وبنحو ماذكرنا، قال الامام شافعي في كتابة الأم "(۱/۲/۱۷۲، ۱۷۳) مانصه:

"وأحب أن يكون الأذان يوم الجمعة ، حين يدخل الإمام المسجد ويجلس على المنبر، فإذا فعل، أخذ المؤذن في الأذان ،فإذا فرغ، قام فخطب لايزيد عليه" ثم ذكر حديث السائب المتقدم ، ثم قال بعد ذكر الأذان الذي زاده عثمان : "الأمر الذي كان على عهد رسول الله ﷺ أحب إلي 'فإن أذن جماعة من المؤذنين والإمام على المنبر' وأذن كما يؤذن اليوم أذان قبل أذان المؤذنين'إذا جلس الإمام على المنبر كرهت ذلك له' ولا يفسد شئي منه صلاته"، ولقد ذكر الحافظ في الفتح ۲/۳۲۷:" أن العمل بهذه السنة استمر في المغرب حتى زمنه" أعني ابن حجر أي القرن الثامن" انتهى.

(۳) پنج وقتہ اذان کا اندرون مسجد اس کے مسقف حصے میں دینا بلا شبہ مکروہ ہے۔ اسے بہر حال کھلی ہوئی اور اونچی جگہ میں بلند آواز سے دینا چاہیے۔ اذان کے بارے میں احادیث وارده کا مقتضا یہی ہے، اور جمعہ کے دن اذان عثمانی کی ضرورت ہو تو مسجد سے کچھ فاصلے پر مناسب اونچی جگہ میں جہاں اس اذان کے دینے کی ضرورت پوری ہو، یہ اذان بلند آواز سے دینی چاہیئے۔ لیکن خطبہ جمعہ کی اذان چاہے اذان عثمانی دی جائے، یا نہ دی جائے بہر حال اسے مسجد کے احاطہ کی مشرقی دیوار پر جہاں سے خطیب کا سامنا پڑتا ہو، یا اگر وہاں پر دروازہ ہو تو اس کے اوپر جو ایک کھلی ہوئی جگہ ہوتی ہے۔ یہ اذان دینی چاہیے۔ خطبہ جمعہ کی اذان کا اندرون مسجد مسقف حصہ میں منبر کے بالکل قریب، یا آٹھ دس ہاتھ کے فاصلہ پر دینا بالکل بے ثبوت اور بے بنیاد چیز ہے۔

☆ حضرت ام زید بن ثابت کی حدیث جو طبقات ابن سعد میں مروی ہے **اولاً**: تو اس کی سند ضعیف ہے۔ ثانیا: اس میں "فكان يؤذن بعد على ظهر المسجد' وقد رفع له شئي فوق ظهره " سے پنج وقتہ اذان کے مسجد کی چھت پر، جو ایک کھلی ہوئی اونچی جگہ ہونے کی وجہ سے منارہ کے مشابہ اور اس کے حکم میں تھی دینے کا ثبوت ہوتا ہے، اندرون مسجد دینے کا ثبوت نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس سے فضاء مسجد میں اذان دینے کا ثبوت ہوتا ہے اور بس۔

☆ اور عبداللہ بن زید انصاری کی حدیث جو کتاب الاذان لابی الشیخ (الأصفہانی) میں مروی ہے جس کی سند کا حال معلوم نہیں ہے اس میں بھی "فقام على سطح المسجد" کے لفظ سے مسجد کی چھت پر جو ایک کھلی ہوئی اونچی جگہ تھی۔ اذان دینے کا ذکر ہے اندرون مسجد مسقف حصہ میں دینے کا ذکر نہیں ہے۔

☆ اور طلق بن علی کی حدیث جو نسائی میں مروی ہے مجمل ہے۔ اس میں صرف مسجد میں اذان دینے کا ذکر ہے، یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ لوگ اذان مسجد کے کس حصہ میں دیتے تھے؟ علاوہ بریں وہ ایک جزوی واقعہ ہے جس میں کئی احتمالات نکلتے ہیں۔ نیز یہ صحابہ کا ایک فعل ہے اور اس امر پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ کو ان کے اس فعل کا علم ہوا ہو، اور آپ نے انہیں اس پر باقی رکھا ہو۔

☆ اور حضرت سائب بن یزید کی حدیث جس میں "کان یوذن بین یدی رسول الله ﷺ اذا جلس علی المنبر" الخ مذکور ہے، اس میں خطبہ جمعہ کی اذان کے منبر کے قریب اس سے متصل یا کچھ فاصلہ پر دینے پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔

"بین یدیه" کا اطلاق لغۃً ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو کسی کے مقابل اور سامنے اور آگے ہو، خواہ اس کے قریب ہو یا دور، اس اعتبار سے یعنی: "قدام" اور "امام" اور "مقابل" کے معنی میں ہونے کے لحاظ سے وہ مبہم ہے۔ اس ابہام کی تفسیر اور تعیین اسی حدیث میں "علی باب المسجد" کے لفظ سے ہوتی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ جمعہ کے دن خطبہ کے لیے منبر پر بیٹھنے کے وقت، اذان آپ کے مقابل اور سامنے منبر سے دور مسجد کے دروازے پر ہوتی تھی جو ایک کھلی ہوئی اونچی جگہ تھی، مسجد کے اندر مسقّف حصہ میں منبر کے بالکل قریب متصلاً یا کچھ فاصلہ پر نہیں ہوتی تھی۔

خطبہ والی اذان کے امام کے سامنے، منبر کے قریب دینے کا کسی روایت سے ثبوت نہیں ملتا۔ ابن عبدالبر نے امام مالک سے یہ نقل کیا ہے: "إن الأذان بين يدى الإمام ليس من الأمر القديم" يعنى انه بدعة، وقد صرح بذلك ابن عابدين في الحاشية: ۱/۳۶۲ حيث قال: "وكذلك نقول في الأذان بين يدى الخطيب، فيكون بدعة حسنة، إذ ماراه المومنون حسناً فهو حسن" وقد صرح بذلك ابن الحاج أيضا في المدخل ۲/۶۳ حيث قال: "فصل في النهى عن الأذان في المسجد: إن للأذان ثلثة مواضع: المنار وعلى سطح المسجد وعلى بابه، وإذا كان ذلك كذلك، فيمنع من الأذان في جوف المسجد، لوجوه: أحدها: أنه لم يكن من فعل من مضى، الثاني: أن الأذان إنما هو نداء للناس ليأتوا إلى المسجد، ومن كان فيه فلافائدة لندائه، لأن ذلك تحصيل حاصل، ومن كان في بيته، فإنه لايسمعه من المسجد غالباً، وإذا كان الأذان في المسجد على هذه الصفة فلا فائدة له، فما ليس فيه فائدة يمنع" انتهى وكذا قال في ۲/۴۵ و ۶۱.

وقد صرح بذلك غيرهما أيضا، ممن هو أقدم وأعلم منهما، قال الشاطبي في الإعتصام ۲/۱۳، ۱۴ ماملخصه: "قال ابن رشد: الأذان بين يدى الإمام في الجمعة مكروه لأنه محدث' وأول من أحدثه هشام بن عبدالملك، فإنه نقل الأذان الذى كان بالزوراء إلى المشرفة، ونقل الأذان الذى كان بالمشرفة بين يديه، وتلاه على ذلك من بعده من الخلفاء إلى زماننا هذا، قال: وهوبدعة، والذى فعله رسول الله صلى الله وسلم والخلفاء الراشدون بعده هوالسنة، وذكرابن حبيب ماكان فعله صلى الله عليه وسلم وفعل الخلفاء الراشدون بعده، كما ذكرابن رشد وذكرقصة هشام، ثم قال: والذى كان فعل رسول الله ﷺ هى السنة،" وماقاله ابن

حبیب، أن الأذان عند صعود الامام علی المنبر، کان باقیا فی زمان عثمان رضی الله عنه، موافق لما نقله أرباب النقل الصحیح، وأن عثمان لم یزد علی ماکان قبله، إلا الأذان علی الزوراء، فصار إذا نقل هشام الأذان المشروع فی المنارة، إلی مابین یدیه بدعة فی ذلک المشروع"۔

واضح رہے کہ خطبہ والی اذان کا اندرون مسجد منبر کے قریب دیا جانا، نہ آنحضرت ﷺ سے منقول ہے، نہ خلفاء راشدین سے، مولانا انورشاہ کشمیری "فیض الباری" ۲/۳۳۵ میں فرماتے ہیں: "ولم أجد علی کون هذا الأذان داخل المسجد دلیلا عند المذاهب الأربعة 'إلا ماقال صاحب الهدایة أنه جری به التوارث، ثم نقله الآخرون أیضا، ففهمت منه أنهم لیس عند هم دلیل، غیر ما قاله صاحب الهدایة، ولذا یلجأون إلی التوارث." انتهی۔

لیکن صاحب ہدایہ کے دعوی توارث کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے۔ اولاً: اس لیے کہ یہ مخالف ہے رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین کی سنت کے۔ اور دوسرے اس وجہ سے کہ اس کی ابتداء ہشام بن عبدالملک کے زمانہ سے ہوئی ہے۔ صحابہ کے زمانہ سے نہیں ہوئی ہے۔ جیسا کہ معلوم ہو چکا' اور ایسے عرف کا شرعاً کوئی اعتبار نہیں ہے۔ ابن عابدین ردالمختار ۲/۲۹ے میں لکھتے ہیں: "ولا عبرة بالعرف الحادث إذا خالف النص، لأن التعارف انما یصلح دلیلا علی الحل، إذا کان عاما من عهد الصحابة والمجتهدین، کما صرحوا به" انتهی۔

اور صاحب عون المعبود، (۳/۴۳۵) صاحب ہدایہ کے دعویٰ توارث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وأنت خبیر بأن الفقیه الإمام برهان الدین مؤلف الهدایة من الأئمة الکبار، لکن لا یقبل منه دعوی التوارث علی ذلک إلا بنقل صریح صحیح إلی النبی ﷺ، ولم یثبت قط فیما أعلم، ویبطل دعوی التوارث مانقله ابن عبدالبر عن مالک الإمام کما تقدم"۔

اور مولانا عبدالحیٔ لکھنوی عمدة الرعایة حاشیه شرح وقایه ۱/۲۷۱ میں: "وإذا جلس علی المنبر أذن ثانیا بین یدیه" پر لکھتے ہیں "قوله بین یدیه: أی مستقبل الإمام فی المسجد کان أو خارجه، والمسنون: هو الثانی' ففی سنن أبی داود بسنده عن السائب بن یزید، أن الأذان کان أوله حین یجلس الإمام علی المنبر یوم الجمعة فی عهد النبی صلی الله علیه وسلم وأبی بکر وعمر الحدیث......، وبسند آخر عنه: کان یؤذن بین یدی رسول الله ﷺ إذا جلس علی المنبر یوم الجمعة علی باب المسجد وأبی بکر وعمر" اس کے بعد مولانا لکھنوی نے کتاب المدخل ۲/۴۵ سے ابن الحاج مالکی کا وہ کلام نقل کیا ہے جس کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔

اور شیخ عبدالرحمٰن بناء ساعاتی شرح مسند احمد ۶/۸۳، ۸۴ میں سائب بن یزید کی بعض روایات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وفیها أن الأذان الذی کان علی عهد رسول الله ﷺ وأبی بکر وعمر رضی الله عنهما، کان علی باب المسجد أو علی المسجد کما فی بعض الروایات، ففعله الآن أمام المنبر داخل المسجد محدث 'ولیس من السنة فی

شئی، وکان الذی أحدثه، فهم مما جاء في بعض الروایات بلفظ: کان یؤذن بین یدی رسول الله ﷺ أن ذلک کان عندالمنبر داخل المسجد، ویرده ماجاء واضحاً فی روایة أبی داود عن السائب بن یزید، وقال: کان یؤذن بین یدی رسول الله ﷺ إذا جلس علی المنبر، یوم الجمعة علی باب المسجد وأبی بکر وعمر، فهو صریح فی أن الأذان کان علی باب المسجد، لا داخله عندالمنبر"[1] نتهی.

تنبیه:

علامہ شاطبی، ابن رشد، ابن الحاج، ابن حبیب کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن خطبہ والی اذان، منارہ پر ہوتی تھی، لیکن کسی روایت سے صراحۃ اس کا ثبوت نہیں ہوتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین کے زمانوں میں منارے نہیں تھے، ہوسکتا ہے کہ ابن الحاج وغیرہ کے کلام میں منارہ سے مراد سطح مسجد ہو۔ شیخ البانی لکھتے ہیں: "لم أقف علی مایدل صراحة، أن الأذان النبوی یوم الجمعة کان علی المنارة، إلا ماتقدم فی الحدیث، أنه کان علی باب المسجد، فإن ظاهره أنه علی سطحه عندالباب، ویؤید هذا أن من المعروف أنه کان لبلال، وهو الذی کان یؤذن یوم الجمعة شئی یرقی علیه لیؤذن، ففی صحیح البخاری عن القاسم بن محمد عن عائشة رضی الله عنها: أن بلالا کان یوذن بلیل، فقال رسول الله ﷺ: کلوا واشربوا حتی یؤذن ابن ام مکتوم، فإنه لایؤذن حتی یطلع الفجر، قال القاسم: ولم یکن بین أذانهما، إلا یرقی هذا وینزل ذاک.

فلعله کان هناک عندالباب علی السطح شی مرتفع یشبه المنارة' وقد یشهد لهذا ماأخرجه ابن سعد فی الطبقات (۸/۳۰۷) بإسناده عن أم زید بن ثابت قالت: "کان بیتی أطول بیت حول المسجد، فکان بلال یؤذن فوقه من أول ماأذن' إلی أن بنی رسول الله ﷺ مسجده، فکان یؤذن بعد علی ظهر المسجد' وقد رفع له شئی فوق ظهره" لکن إسناده ضعیف، وقدرواه أبو داود وغیره بإسناد حسن، دون قوله: "وقد رفع له شئی فوق ظهره." والله أعلم.

والذی تلخص عندی فی هذاالموضوع، أنه لم یثبت أن المنارة فی المسجد، کانت معروفة فی عهده صلی الله علیه وسلم، ولکن من المقطوع به أن الأذان کان حینذاک فی مکان مرتفع علی المسجد یرقی الیه کما تقدم، ومن المحتمل أن الرقی المذکور، انماهو إلی ظهر المسجد فقط، ومن المحتمل أنه إلی شئی کان فوق ظهره، کما فی حدیث أم زید، وسواء کان الواقع هذا أو ذاک، فالذی نجزم به أن المنارة المعروفة الیوم، لیست من السنة فی شئی" إلی آخر ماقال (الأجوبة النافعة ص: ۱۴. ۱۵)

ہمارے مذکورہ بالا تفصیلی کلام سے واضح ہوگیا کہ "علی باب المسجد" اور "بین یدیه" کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے،

بلکہ "علی باب المسجد" "بین یدیہ" کی تفسیر اور اس کا بیان ہے، جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوری بذل المجہود ۲/۱۸۰ میں لکھتے ہیں: "ولا منافاة بین قوله: بین یدی رسول الله ﷺ ،وبین علی باب المسجد، فإن باب المسجد هذا كان في جهة الشمال، فإذا جلس رسول الله ﷺ على المنبر للخطبة، يكون هذا الباب قدامه، فكونه بين يديه عام شامل لما كان في محاذاته، أو شيئا منحرفا إلى اليمين، أو يكون على الأرض أو الجدار" انتهى.

"علی باب المسجد" کے لفظ کو "شاذ" قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ شاذ اصطلاحاً اس حدیث یا زیادۃ کو کہتے ہیں: جس کے روایت کرنے میں کوئی ثقہ منفرد ہو، اور وہ دوسرے ثقہ راویوں کی روایت کے مخالف اور معارض ہو، اور "علی باب المسجد" کی زیادۃ کسی دوسری روایت کے معارض اور مخالف نہیں ہے، اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ "علی باب المسجد" اور "بین یدیہ" کے درمیان کوئی تعارض، تخالف اور منافاۃ نہیں ہے۔

اور "علی باب المسجد" کے غیر محفوظ ہونے کا دعویٰ بھی صحیح نہیں ہے، حفاظ و نقاد محدثین میں سے کسی نے بھی اس زیادۃ پر غیر محفوظ ہونے کا حکم نہیں لگایا ہے۔ محمد بن اسحاق کے ساتھیوں کا اس لفظ کو روایت نہ کرنا اس کے غیر محفوظ ہونے کی دلیل نہیں، محمد بن اسحٰق ثقہ راوی ہیں اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوا کرتی ہے، الا یہ کہ اس کے وہم راوی ہونے پر کوئی واضح قرینہ موجود ہو، اور مشاہیر ماہرین علل حدیث میں سے کسی امام نے اس کے وہم ہونے کا حکم لگایا ہو۔ اور یہاں کسی محدث نے اس پر غیر محفوظ اور وہم ہونے کا حکم نہیں لگایا ہے، محمد بن اسحاق بے شک مدلس ہیں اور انہوں نے خاص اس روایت میں زہری سے سماع کی تصریح نہیں کی ہے، لیکن اذان جمعہ سے متعلق سائب بن یزید کی ایک حدیث میں جو مسند احمد کے اندر مروی ہے محمد بن اسحاق نے زہری سے سماع کی تصریح کر دی ہے۔

امام احمد فرماتے ہیں: "حدثنا يعقوب ثنا أبي عن ابن اسحاق قال: حدثني محمد بن مسلم بن عبيدالله الزهري عن السائب بن يزيد بن أخت نمر، قال: لم يكن لرسول الله ﷺ إلا مؤذن واحد في الصلوٰة كلها، في الجمعة وغيرها، يؤذن ويقيم، قال: كان بلال يؤذن، إذا جلس رسول الله ﷺ على المنبر يوم الجمعة، ويقيم إذا نزل، ولأبي بكر وعمر حتى كان عثمان".

حافظ ابن عبدالبر مالکی "تمہید" شرح موطا میں ابن اسحاق کی "علی باب المسجد" والی روایت نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وفي حديث ابن اسحاق هذا مع حديث مالك ويونس، مايدل على أن الأذان كان بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا أن الأذان الثاني عندباب المسجد، والثالث أحدثه عثمان على الزوراء "[1] انتهى.

سائب بن یزید کی حدیث میں ابن شہاب زہری کے چھ شاگرد یعنی: محمد بن اسحاق کے چھ ساتھی: ۱۔ عقیل، ۲۔ یونس، ۳۔ ابن ماجشون، ۴۔ ابن ابی ذئب، ۵۔ صالح، ۶۔ سلیمان تیمی، ان میں سے کوئی بھی خطبہ جمعہ کی اذان کا محل اور مقام ذکر نہیں کرتا، بخلاف محمد بن اسحاق کے کہ یہ اپنی روایت میں اذان کا محل ذکر کرتے ہیں، اور وہ "بین یدی رسول الله ﷺ علی باب المسجد" کا لفظ ہے، وہ

اس پورے لفظ کے روایت کرنے میں متفرد ہیں اگر "علی باب المسجد" کی زیادۃ میں ان کا تفرد اور سماع کی تصریح نہ کرنا اس زیادۃ کے شاذ، وہم، غیر محفوظ، نا قابل احتجاج ہونے کی دلیل ہے تو یہی چیز "بین یدیہ" کے بھی وہم، اور غیر محفوظ' ہونے کی دلیل ہوگی، اور اس بنا پر حنفیہ کا "بین یدیہ" کے لفظ سے اذان خطبہ کے امام کے سامنے منبر کے قریب دینے کی مشروعیت پر استدلال اور اس کے متوارث ہونے پر احتجاج صحیح نہیں ہوگا۔ اس حدیث کے ایک ٹکڑے کو محفوظ مان کر اس سے استدلال کرنا اور دوسرے ٹکڑے کو شاذ اور غیر محفوظ کہہ کر رد کر دینا درانحالیکہ دونوں ٹکڑوں کا مدار محمد بن اسحاق کی روایت پر ہے غیر معقول اور بعید از انصاف ہے۔

سائب بن یزید کی وہ حدیث جو مسند احمد اور نسائی میں بایں لفظ مروی ہے: "كان بلال يؤذن إذا جلس رسول الله ﷺ على المنبر يوم الجمعة فإذا نزل أقام" الحدیث۔ اس سے شیخ نیموی کا اس بات پر استدلال کہ حضرت بلال جمعہ کے دن اندرون مسجد آنحضور ﷺ کے قریب اذان دیتے تھے مسجد کے دروازہ پر اذان نہیں دیتے تھے، یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ استدلال اس بات کے ثبوت پر موقوف ہے کہ اقامۃ اور تکبیر کا محل امام کے پیچھے اور اس کے قریب پہلی صف میں ہے، لیکن محل اقامت کا امام کے پیچھے پہلی صف میں ہونا کسی شرعی دلیل سے ثابت نہیں ہے، بلکہ بعض روایات سے اس کا خلاف ثابت ہوتا ہے، اور خود حنفی مذہب میں اقامت کا اندرون مسجد امام کے پیچھے پہلی صف میں ہونا متعین نہیں ہے۔ (فتاویٰ عالمگیری ۱/۴۲، ۴۴) میں ہے: "ويقيم على الأرض، هكذا في القنية، وفي المسجد، هكذا في البحر الرائق، وإن كان المؤذن والإمام واحدا، فإن أقام في المسجد، فالقوم لا يقومون مالم يفرغ عن الإقامة، وإن أقام خارج المسجد، فمشائخنا اتفقوا على أنهم لايقومون مالم يدخل الإمام المسجد."

اور ابن قدامہ مقدسی لکھتے ہیں: "ويستحب أن يقيم في موضع أذانه، قال أحمد: أحب إلى أن يقيم في مكانه، ولم يبلغني فيه شئي إلا حديث بلال: لاتسبقني بآمين يعني لو كان يقيم في موضع صلاته، لما خاف أن يسبقه بالتأمين، لأن النبي ﷺ إنما كان يكبر بعد فراغه من الإقامة، ولأن الاقامة شرعت للإعلام فشرعت في موضعه، ليكون أبلغ في الإعلام، وقد دل على هذا حديث عبدالله بن عمرو قال: كنا إذا سمعنا الإقامة، توضأنا ثم خرجنا إلى الصلاة، إلا أن يؤذن في المنارة أو مكان بعيد من المسجد، فيقيم في غير موضعه، لئلا يفوته بعض الصلاة" (المغني ۲/۷۱).

حضرت بلال کی حدیث "لاتسبقني بآمين" سنن ابی داود(۱) میں منقطعا مروی ہے، حافظ فتح الباری ۲/۲۶۳ میں لکھتے ہیں: "رجاله ثقات، لكن قيل إن أباعثمان لم يلق بلالا، وقد روى عنه بلفظ أن بلالا قال، وهو ظاهر الأرسال، ورجحه الدارقطني وغيره على الموصول." انتهى.

اور عینی لکھتے ہیں: "هذا الحديث مرسل، وقال الحاكم في الأحكام: قيل إن أباعثمان (عبدالرحمن بن مل

(۱) كتاب الصلاة باب التأمين وراء الإمام (۹۳۷) ۱/۵۷۸

النهدی) لم یدرک بلالا' وقال ابو حاتم الرازی رفعه خطأ' ورواه الثقات عن عاصم عن أبی عثمان مرسلا' وقال البیهقی: وقیل عن أبی عثمان عن سلمان قال: قال بلال: وهو ضعیف لیس بشئی" (عمدۃ القاری ۶/۴۸، ۴۹)۔

خطابی اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: "یشبه أن یکون معناه أن بلالا ، کان یقرأ بفاتحة الکتاب فی السکتة الأولی من السکتتین' أی سکتتی الإمام، فربما یبقی علیه الشئی منهما' وقد فرغ رسول الله ﷺ من قرأة فاتحة الکتاب، فاستمهلها بلال فی التأمین مقدارمایتم فیه بقیة السورة، حتی یصادف تأمینه تأمین رسول الله ﷺ، فینال برکته معه، وقد تأوله بعض أهل العلم، علی أن بلالا کان یقیم فی الموضع الذی یؤذن فیه وراء الصفوف، فإذا قال قد قامت الصلاة، کبر النبی ﷺ،فربما سبقه ببعض مایقرأه، فاستمهله بلال قدر مایلحق القرأة والتأمین" (معالم السنن مع مختصرالسنن للمنذری ۱/۴۴۱).

ہمارے نزدیک حدیث کی دوسری توجیہ راجح ہے۔صحیح بخاری میں تعلیقا مروی ہے:"کان أبوهریرة ینادی الأمام لاتفتنی بآمین" حافظ لکھتے ہیں: "وصله عبدالرزاق عن ابن جریج عن عطاء قال: کان أبوهریرة یدخل المسجد، وقد قام الإمام فینادیه' فیقول: لا تسبقنی بآمین،وقد جاء عن أبی هریرة من وجه آخر، أخرجه البیهقی من طریق حماد عن ثابت عن أبی رافع، قال: کان أبوهریرة یؤذن لمروان، فاشترط أن لایسبقه بالضآلین، حتی یعلم أنهٗ دخل فی الصف، وکأنه کان یشتغل بالاقامة وتعدیل الصفوف، وکان مروان یبادرالی الدخول فی الصلاة قبل فراغ أبی هریرة، وکان أبوهریرة ینهاه عن ذلک، وقد وقع له ذلک مع غیر مروان، فروی سعید بن منصور من طریق محمد بن سیرین: أن أباهریرة کان مؤذنا بالبحرین وأنه اشترط علی الإمام أن لا یسبقه بآمین، والإمام بالبحرین کان العلاء بن الحضرمی، بینه عبدالرزاق من طریق أبی سلمة عنه، وقد روی نحو قول أبی هریرة عن بلال أخرجه ابوداود من طریق أبی عثمان عن بلال" إلی آخر ما قال. (فتح ۱/۲۴۲).

اور اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اقامت کا محل امام کے پیچھے صف اول ہے،تو حنفیہ کے نزدیک تخطی منہی عنہ کا ارتکاب اسی صورت میں ہوگا،جبکہ موذن دروازہ مسجد پر اذان پوری کرنے کے بعد اسی وقت وہاں سے امام کے قریب پہلی صف میں آجائے۔اور اگر امام کے خطبہ ختم کرکے منبر سے اترنے کے بعد محل اذان سے چل کر امام کے پیچھے پہلی صف میں آئے تو تخطی منہی عنہ کا ارتکاب نہیں ہوگا۔علاوہ بریں حنابلہ کے نزدیک امام اور موذن تخطی کی ممانعت سے مطلقا مستثنی ہیں۔اس تقریر کی بنا پر اذان عندالخطبة اور اقامت عندالنزول عن المنبر دونوں کے محل کا ایک ہونا ثابت نہیں ہوتا۔پس شیخ نیموی کا سائب بن یزید کی مذکورہ حدیث کو اس اذان کے اندرون مسجد منبر کے پاس رسول اللہ ﷺ کے قریب دیئے جانے کے ثبوت میں پیش کرنا صحیح نہیں ہے۔

"عندالمنبر" کا لفظ سائب بن یزید کی کسی حدیث میں نظر سے نہیں گزرا۔ہاں بعض کتب فقہ حنفی میں ضرور موجود ہے اور وہ ان کے قصور فہم کا نتیجہ ہے: "بین یدی رسول الله ﷺ" کے الفاظ سائب بن یزید کی حدیث میں بروایت محمد بن اسحاق موجود ہیں اور ہم بتا چکے ہیں کہ

''بین یدیہ'' ''قدام'' و''امام'' کے معنی میں ہے، اور دور و نزدیک کو یکساں شامل ہونے کی وجہ سے مبہم ہے، اور اس ابہام کی تعیین وتوضیح خود اسی روایت پر ''علی باب المسجد'' کے لفظ سے کردی گئی ہے۔

یہ دعویٰ کہ ''بین یدیہ'' کا ''نزدیک'' کا معنی حقیقی ہے اور ''دور'' کا معنی مجازی، محض بے بنیاد ہے، نحو ولغت کی کسی بات سے ثابت نہیں ہے۔

عہد نبوی میں تحویل قبلہ سے پہلے یعنی: جبکہ قبلۂ نماز جہت شمال میں (بیت المقدس) تھا مسجد نبوی کے تین دروازے تھے۔

ایک: بجانب مغرب جو مصلی کے بائیں جانب پڑتا تھا، جس کا نام ''باب عاتکۃ'' تھا، اور جس کو اب 'باب الرحمۃ' کہتے ہیں اور ''باب السوق'' بھی۔

دوسرا: بجانب مشرق جو مصلی کے دائیں جانب پڑتا تھا، آنحضرت ﷺ اسی دروازہ سے مسجد میں داخل ہوتے تھے، اس کا نام ''باب آل عثمان'' تھا، اور اب اس کو ''باب جبریل'' کہتے ہیں۔

تیسرا دروازہ: بجانب جنوب مسجد کے پائیں یعنی: پچھلے اور موخر حصہ میں مصلی کے پیچھے پڑتا تھا، اور جس کو تحویل قبلہ کے بعد آنحضرت ﷺ نے بند کرا دیا تھا۔

شمالی جانب قبلہ (بیت المقدس) تھا، ادھر کوئی دروازہ نہیں تھا۔

شاہ عبدالحق دہلوی نے ''جذب القلوب'' میں تحویل قبلہ سے پہلے کی ہیئت کو بیان فرمایا ہے۔ اسی حالت کو سمہودی نے ''وفاء الوفاء'' ۱/۳۳۶ میں یوں بیان کیا ہے..... 'وجعل قبلته إلى بيت المقدس، وجعل له ثلثة أبواب، باب في مؤخره، أي وهو في جهة القبلة اليوم، وباب عاتكة' الذي يدعى باب عاتكة، ويقال باب الرحمة، والباب الذي يدخل منه رسول الله ﷺ وهو باب آل عثمان اليوم، وهذان البابان لم يغير بعد أن صرفت القبلة''...... نیز ۲/۶۸۶ میں لکھتے ہیں: ''تقدم أن النبي ﷺ جعل للمسجد الشريف ثلثة أبواب، بابا في مؤخره، والباب الذي يدعى باب عاتكة، ويقال له باب الرحمة، والباب الذي كان يدخل منه النبي صلى الله عليه وسلم وهو باب آل عثمان'' انتهى.

نقشہ نظری اس طرح ہوگا:

شمال

جهة القبلة قبل التحويل

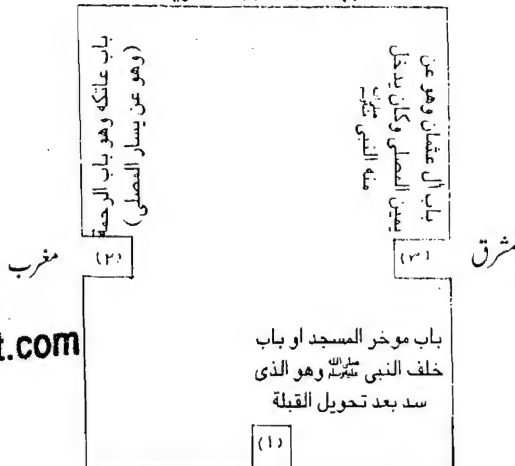
باب عاتكة وهو باب الرحمة (وهو عن يسار المصلي)

باب آل عثمان وهو عن يمين المصلي وكان يدخل منه النبي ﷺ

مغرب (٢)

(٣) مشرق

باب موخر المسجد او باب خلف النبي ﷺ وهو الذي سد بعد تحويل القبلة

(١)

جنوب

تحویل قبلہ کے بعد جنوبی دروازہ بند کردیا گیا اوراب قبلہ کی یہ دیوار بے دروازہ کے رہ گئی اوراس کے بالمقابل شمالی جانب کی دیوار میں ایک دروازہ قائم کردیا گیا۔ مسجد نبوی کے کل دروازے اب بھی تین رہے۔

سمہودی وفاءالوفاء ۱/۳۴۳ میں لکھتے ہیں:

"ولما صرفت القبلة، سدالنبی صلی الله علیه وسلم الباب الذی کان خلفه، وفتح هذا الباب، وحذاء هذاالباب. أی ومحاذیه، هذاالباب الذی سد، وعبر ابن النجار عن ذلک بقوله: ولما صرفت القبلة سدالباب الذی کان خلفه و فتح بابا حذاء ه، قال المجد: ای تجاهه انتهی......وعن عبدالله بن عمر قال: کان مسجد رسول الله ﷺ فی زمانه من اللبن، وسقفه من غصن النخل، وله ثلثة أبواب، باب فی مؤخره، وباب عاتکة وهو باب الرحمة، والباب الذی کان یدخل منه وهو باب عثمان، وهو الذی یسمی الیوم باب جبریل، ولما صرفت القبلة، سدالباب الذی خلفه، وفتح الباب الآخر" ملاحظہ ہونقشہ نظری ص:

اس نقشہ کے مطابق جہت جنوب میں قبلہ کی دیوار سے لگے ہوئے منبر پر کھڑے ہوکر خطبہ دینے یا منبر پر بیٹھنے کی حالت میں شمالی دروازہ اوراس پر اذان دینے والا خطیب کے مقابل اور سامنے ہوگا اوراس پر "کان یؤذن بین یدی رسول الله ﷺ علی باب المسجد" بلاشبہ بالکل ٹھیک صادق آئے گا۔ حدیث مذکور میں تحویل قبلہ کے بعد کی صورت حال کا تذکرہ ہے، مولانا خلیل احمد سہارنپوری نے بھی اس حدیث کواسی حالت پر محمول کیا ہے جیسا کہ "بذل المجہود" ۲/۱۸۰ سے ان کی منقولہ عبارت سے صاف واضح ہے۔ یہ عبارت ص:۔۔۔ پر ہم ذکر کرآئے ہیں۔

تحویل قبلہ کے بعد مسجد کا نقشہ نظری ۲ یوں ہوگا:

شمال: جهة القبلة قبل التحويل باب

مشرق: باب عثمان او باب جبريل او باب النبي عن يسار المصلي

جبريل مفتتح بعد التحويل

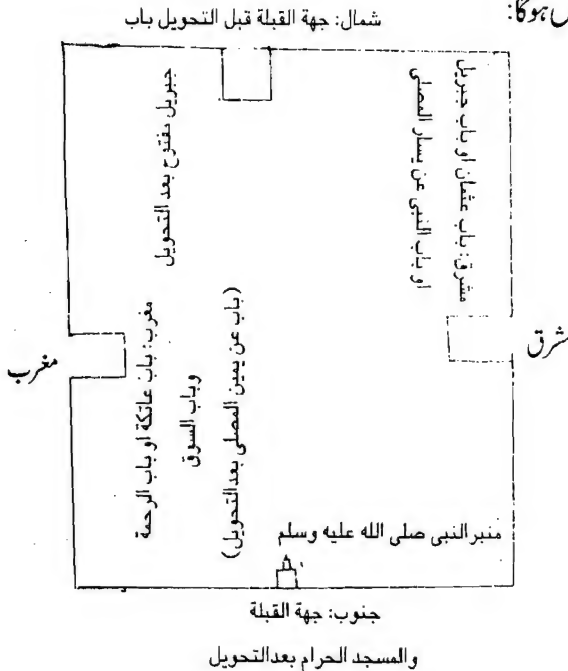
مشرق

مغرب

مغرب: باب عاتكة او باب الرحمة وباب السوق

(باب عن يمين المصلي بعدالتحويل)

منبرالنبی صلی الله علیه وسلم

جنوب: جهة القبلة والمسجد الحرام بعدالتحويل

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں مسجد نبوی میں توسیع کی گئی، تو انہوں نے تین دروازوں کا اضافہ کیا۔ ایک مشرق میں جس کو ''باب النساء'' کہتے ہیں۔ دوسرا مغرب میں ''باب السلام'' جس کو ''باب مروان'' بھی کہا جاتا ہے۔ تیسرا دروازہ شمال میں۔

اس طرح اب شمال، مشرق، مغرب ہر جہت میں دو دو دروازے ہو گئے اور مسجد کے کل چھ دروازے ہوئے جن میں تین قدیمی آنحضرت ﷺ کے قائم کردہ تھے اور تین نئے جن کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قائم کیا۔

سمہودی لکھتے ہیں: ''وجعل أی عمر له ستة أبواب، بابين عن يمين القبلة، وبابين عن يسارها، وبابين خلف القبلة'' (وفاء الوفاء: ۲/۴۹۵).

اور لکھتے ہیں: ''وجعل أی عثمان أبوابه ست أبواب على ما كان على عهد عمر رضی الله، باب عاتكة أی المعروف بباب الرحمة، والباب الذی يليه، أی يقرب من محاذاته فی المشرق وهو باب النساء، وباب مروان أی المعروف بباب السلام، والباب الذی يقال له باب النبی ﷺ، أی المعروف بباب جبريل، وبابين فی مؤخر المسجد'' (۲/۵۰۷).

اور لکھتے ہیں: ''وقد قدمنا فی زيادة عمر رضی الله عنه، انه جعل الأبواب ستة، بابين عن يمين القبلة، وبابين عن يسارها، وبابين خلف القبلة، وأنه لم يغير باب عاتكة ولا باب عثمان، بل زاد فی جهة باب عاتكة الباب الذی عند دار مروان' وهو باب السلام' وزاد بعد باب عثمان الباب المعروف بباب النساء' فهذان البابان هما المزيد ان فی المغرب والمشرق، وسبق أيضا أن عثمان رضی الله عنه أقر هذه الأبواب على حالها، ولم يرد فيها شيئا'' ایضاً (۲/۶۸۶)۔

اب نقشہ نظری ۳ حسب ذیل ہوگا:

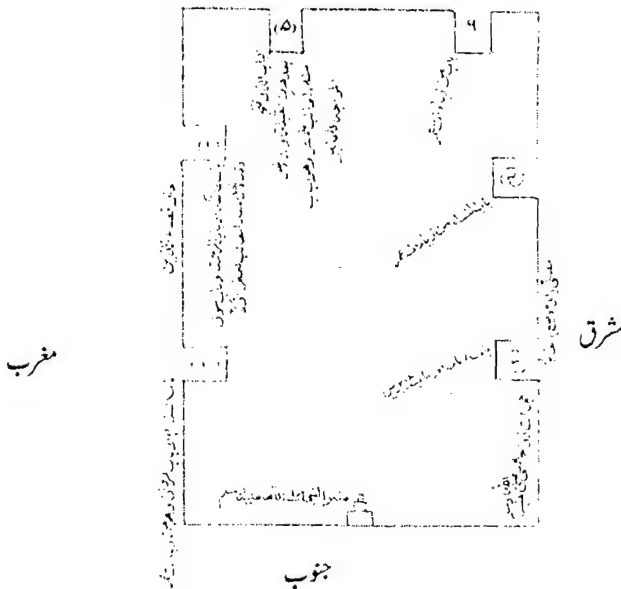
شمال

(۵)

۶

مشرق

مغرب

جنوب

صحیح بخاری کی دروازۂ مسجد سے متعلق دو حدیثوں کے درمیان بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے موقع کی مناسبت سے طلبہ کے فائدہ کے لیے دونوں روایتوں کے درمیان واقع اختلاف وتعارض پر تنبیہ اور اوس کے دفع کی صورت کا ذکر کرنا بہتر معلوم ہوتا ہے۔ ''باب عاتکۃ'' کو ''باب الرحمۃ'' کیوں کہا گیا اس کی توجیہ سمہودی لکھتے ہیں:

''لم أر فی کلام أحد بیان السبب فی تسمیته بباب الرحمة،وسألت عنه من لقیته من المشائخ، فلم أجد عند أحد منهم علماً من ذلک، ثم ظهر لی معناه بحمدالله تعالیٰ، وذلک أن البخاری روی فی صحیحه عن أنس بن مالک : أن رجلا دخل المسجد یوم الجمعة من باب کان نحو دارالقضاء ورسول الله ﷺقائم یخطب، فاستقبل رسول الله ﷺقائماً، ثم قال: یارسول الله! هلکت الأموال، وانقطعت السبل، فادع الله یغثنا، فرفع رسول الله ﷺیدیه، ثم قال: اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا' قال أنس: ولا والله مانری فی السماء من سحاب ولا قزعة، وما بیننا وبین سلع من بیت ولا دار، قال: فطلعت من ورائه سحابة مثل الترس، ولما توسطت السماء انتشرت ثم أمطرت' فلا والله مارأینا الشمس سبعا، ثم دخل رجل من ذلک الباب فی الجمعة، یعنی: الثانیة، ورسول الله ﷺقائم یخطب' الحدیث بطوله وسنبین فی باب زیاد،وهو الذی یلی هذا. أن دار القضاء کان محلها بین باب الرحمة وباب السلام، وقد تقرر أنه لم یکن للمسجد فی زمنه صلی الله علیه وسلم فی هذه الجهة إلا الباب المعروف بباب الرحمة، فظهر أن هذا الرجل الطالب لإرسال المطر وهو رحمته إنما دخل منه، وقد انتج سؤاله حصول الرحمة، وأنشأ الله السحاب الذی کان سببا فیها من قبله أیضا، لأن سلعا فی غربی المسجد، فسمی والله أعلم بباب الرحمة لذلک، لکن فی روایة البخاری عن أنس ایضاً: أن رجلا دخل یوم الجمعة من باب کان وجاه المنبر، ومقتضاها أنه دخل من الباب الذی کان فی شامی المسجد، لقرب إطلاق مواجهته للمنبر علیه، لکن ذلک الباب لیس نحو دارالقضاء فلیجمع بین الروایتین، بأن الواقعة متعددة کما اقتضاه کلام بعضهم، او بأنه وقع التجوز فی إطلاق کون ذلک الباب وجاه المنبر، أو بأن باب الرحمة کان کما قدمناه فی آخر جهة المغرب مما یلی الشام، فجاء ذلک الداخل من جهته ودخل منه، ثم رأی أن قیامه بین یدی النبی صلی الله علیه وسلم وهو علی المنبر، لایتم له إلا بتخطی الصفوف، فعرج إلی الباب الآخر المواجه للمنبر، فغلب إطلاق باب الرحمة علی الباب الذی فی جهة مجیئه، لإعتضاده بما تقدم من مجئی السحاب من قبله . والله اعلم.'' (وفاء الوفاء ۲/۲۹۷. ۲۹۸)

املاہ عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری
جمادی الاولیٰ/۱۳۹۰ھ

س : امام کے ممبر پر جا کر بیٹھنے کے بعد منبر کے پاس امام کے منہ کے پاس اذان کہی جاتی ہے۔ یہ کسی کی ایجاد ہے اور کب سے یہ بدعت جاری ہوئی؟

(میر حسن شاہ۔ یحی گنج لکھنؤ)

ج : منبر کے پاس امام کے منہ کے سامنے جمعہ کی اذان خلیفہ اموی ہشام بن عبدالملک کی ایجاد ہے۔ (المدخل لابن الحاج المالکی ۲/۷۰) اس خلیفہ کی پیدائش ۱۰۵ھ اور وفات ۱۲۵ میں ہوئی ہے (تلقیح ص ۴۰)۔

(محدث دہلی)

س : جمعہ کے دن خطیب کے لیے منبر کہاں رکھا جائے؟ کیا اس کے لیے شریعت میں کوئی مخصوص جگہ مقرر ہے؟ بعض لوگ کہتے ہیں مصلی کے اوپر درمیان میں رکھنا عین سنت ہے۔ لیکن اکثر کہتے ہیں کہ کہیں بھی رکھا جائے خواہ مصلی کے اوپر ہو، یا مصلی کے دائیں یا بائیں کوئی مضائقہ نہیں۔

ج : کوئی ایسی حدیثی روایت نظر سے نہیں گزری جس میں عہد رسالت میں منبر نبوی کی جگہ کی تعیین مذکور ہو، البتہ تاریخی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں منبر مصلی کے دائیں جانب قبلہ کی دیوار سے بالکل قریب رکھا ہوا تھا۔ ”ویصلی بجنب المنبر رکعتین، ویجعل عمود المنبر حذاء منکبه الأیمن ویستقبل الساریة التی إلی جانبها الصندوق، وتکون الدائرة التی فی قبلة المسجد بین عینیه، فذلک موقف رسول الله ﷺ قبل أن یغیر المسجد“ (احیاء العلوم ۱/۱۶۱ فی ذکر آداب زیارة المدینة).

”علم عمر بن عبدالعزیز المسجد الأول الذی کان فی عهده صلی الله علیه وسلم، فکان جدار القبلة من وراء المنبر ذراعا، أو أکثر من ذراع...... قال: وموضع المنبر لم یغیر ویبعد کل البعد أن یجعل النبی ﷺ موضع منبره فی طرف مسجده، ولا یتوسط أصحابه“ (وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفی للسمهودی ۱/۳۴۵/۳۵۶)

” ویستحب أن یکون المنبر علی یمین القبلة، لأن النبی صلی الله علیه وسلم هکذا صنع“ (المغنی لابن قدامه ۳/۱۶۱) ”قوله: کان منبر النبی صلی الله علیه وسلم علی یمین القبلة، لم أجده حدیثا ولکنه کما قال، فالمستند فیه إلی المشاهدة، ویؤیده حدیث سهل بن سعد فی البخاری فی قصة عمل المرأة المنبر، قال: فاحتمله النبی صلی الله علیه وسلم فوضعه حیث ترون“ تلخیص الحبیر (۲/۶۳).

جمعہ کے دن خاص خطبہ کے وقت منبر نبوی کا موضع مذکور سے ہٹا کر دوسری جگہ رکھا جانا منقول نہیں، اور نہ خاص اس مضمون کی روایت نظر سے گزری کہ خطبہ کے وقت منبر عین مصلی پر رکھ دیا جاتا تھا۔ بایں ہمہ تمام حاضرین تک خطیب کی آواز پہونچنے کی غرض سے خطبہ کے وقت منبر کو قبلہ کی دیوار سے دور بیچ مسجد میں رکھ دیا جائے تو مضائقہ نہیں، اور نہ ہی عین مصلی پر رکھ کر خطبہ دینے میں کوئی حرج

ہے۔منبر بنائے جانے سے پہلے آپ کھجور کے جس تنے سے ٹیک لگا کر خطبہ دیتے تھے وہ قبلہ کی دیوار سے کافی فاصلہ پر تھا۔واللہ اعلم۔
(مصباح بستی)

س : علماء دین مسائل ذیل میں کیا فرماتے ہیں:

(۱) خطبہ شرع شریف میں کس کو کہتے ہیں؟

(۲) خطبہ سے مقصود کیا ہے؟

(۳) خطبہ میں وعظ وتذکیر فارسی یا اردو میں شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

(۴) ائمہ مجتہدین میں سے کسی سے اس کا جواز منقول ہے یا نہیں؟

(۵) کتاب بدور الأہلہ مولفہ نواب صدیق حسن خان کے ص:۷۳ میں یہ عبارت (رسد ورسم اسلام اززمن نبوت تا ایں دم خواندن خطبہ است بعبارت عربی کہ در بلاد عجم باش وہر چند دلیلے مانع از غیر ایں لسان مبیں) واقع ہے۔اس عبارت اس امر پر استدلال (کہ غیر عربی زبان میں خطبہ پڑھنا ممنوع ہے) صحیح ہے یا نہیں؟

ج : (۱) خطبہ شرع شریف میں اس کلام کا نام ہے جو ذکر اللہ اور تشہد (شہادتین) اور درود اور وعظ پر مشتمل ہو۔مشکوۃ شریف مطبوعہ انصاری دہلی ص:۱۱۵ کے حاشیہ میں ہے: ''الخطبة في الشرع: عبارة عن كلام يشتمل على الذكر والتشهد والصلوة والوعظ''.

ج : (۲) خطبہ سے بالذات صرف وعظ وتذکیر مقصود ہے۔ویسے سورۃ جمعہ میں ہے: ''يأيها الذين آمنوا إذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله'' (الجمعة: ۹) اس آیت شریفہ میں ''ذکر اللہ'' سے وعظ وتذکیر مراد ہے۔جیسا کہ ابو ہریرۃ کی حدیث سے ظاہر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''إذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على باب المسجد، يكتبون الأول فالاول، مثل المهجر كمثل الذى يهدى بدنة، ثم كالذى يهدى بقرة، ثم كبشا، ثم دجاجة، ثم بيضة، فإذا خرج الإمام طووا صحفهم ويستمعون الذكر'' رواه البخارى (۱)، فتح البارى (۲) چھاپہ دہلی ص:۴۸۰ جلد:۱ میں ہے: ''والمراد به أى بالذكر فى الخطبة من المواعظ وغيرها''.

اور صحیح بخاری میں جابر بن عبداللہ سے مروی ہے: ''جاء رجل والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب الناس يوم الجمعة، فقال: أصليت يافلان؟، فقال: لا، قال: قم فاركع'' (۱)، فتح البارى ۱/ ۵۰۱ میں ہے: ''فى هذا الحديث من الفوائد أن للخطيب، أن يامر فى خطبة وينهى ويبين الأحكام المحتاج إليها'' اھ (۲) اور صحیح مسلم ص:۲۸۳ جلد ۱ میں جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ''قال: كانت للنبى صلى الله عليه وسلم خطبتان، يجلس

(۱) كتاب الجمعة باب الاستماع الى الخطبة يوم الجمعة ۱/ ۲۳۳ مسلم كتاب الجمعة باب فضل التهجير يوم الجمعة (۸۵۰) ۲/ ۵۸۷

(۲) فتح البارى ۲/ ۳۷۷.

بینهما یقرء القرآن ویذکر الناس"(۳) امام نووی اس حدیث کے شرح میں فرماتے ہیں: "فیه دلیل للشافعي، لایصح الخطبتان إلا بحمدالله تعالیٰ والصلوة علی رسوله صلی الله علیه وسلم فیها والوعظ" (۴) اورشوکانی نیل الأوطار ۳/۱۴۵اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں: "استدل به علی مشروعیة القرأة والوعظ فی الخطبة، وقد ذهب الشافعي إلی وجوب الوعظ وقراء ة آیة "(۵) اور سنن أبي داؤد مطبوعہ نولکشور ۱/۱۵۹ میں جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "کان رسول الله صلی الله علیه وسلم لایطیل الموعظة یوم الجمعة، إنما هن کلمات یسیرات" اھ(۶)، شوکانی نیل الأوطار ۳/۱۴۵ میں اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں: "فیه أن الوعظ في الخطبة مشروع "(۷)، اور صحیح مسلم ۲/۲۸۶ ام ہشام بنت حارثہ سے مروی ہے: "ما اخذت ق والقرآن المجید إلا من لسان رسول الله صلی الله علیه وسلم، یقرء ها کل جمعة علی المنبر إذاخطب الناس" اھ(۸) امام نووی (۶/۱۶۱) اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں: "قال العلماء: سبب اختیارق، أنها مشتملة علی البعث والموت، والمواعظ الشدیدة، والزواجر الأکیدة" اھ۔

اور مشکوۃ شریف ص: ۱۱۷ میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: "قال: کان النبی صلی الله علیه وسلم یخرج یوم الفطر والأضحی إلی المصلی، فأول شئي یبدء به الصلوة ثم ینصرف، فیقوم مقابل الناس، والناس جلوس علی صفوفهم، فیعظهم ویوصیهم ویأمرهم. الحدیث متفق علیه"(۹) اور ص: ۱۱۸ میں جابر سے مروی ہے: "قال شهدت الصلوة مع النبي صلی الله علیه وسلم في یوم عید، فبدء بالصلوة قبل الخطبة بغیر إذان ولا إقامة، فلما قضی الصلوة، قام متوکئا علی بلال، فحمدالله وأثنی علیه، ووعظ الناس وذکرهم وحثهم علی طاعته، ومضی الی النساء ومعه بلال، فأمرهن بتقوی الله ووعظهن وذکرهن" رواه النسائی (۱۰).

اور علامہ حافظ ابن قیم زادالمعاد چھاپہ نظام ۱/۱۲۱ میں فرماتے ہیں: "وکان صلی الله علیه وسلم یعلم أصحابه في خطبته قواعد الاسلام وخصائصه": ۱/۱۱۱ میں فرماتے ہیں خصائص جمعہ کے بیان فرماتے ہیں: "الثانیة والعشرون: أن فیه الخطبة التي یقصد بها الثناء علی الله وتمجیده، والشهادة بالوحدانیة ولرسوله صلی الله علیه وسلم بالرسالة، وتذکیر العباد بأمامه، وتحذیرهم من بأسه ونقمته، ووصیتهم بما یقربهم إلیه وإلی جنابه، ونهیهم عما یقربهم

(۱) کتاب الجمعة باب إذا رأی الامام رجلا جاء وهو یخطب ۱/۲۲۳، مسلم کتاب الجمعة باب التحیة والامام یخطب (۸۷۵) ۲/۵۹۷ (۲) فتح الباری ۲/۴۱۲، (۳) کتاب الجمعة باب ذکر الخطبتین قبل الصلاة ومافیهما من الجلسة (۸۶۲) ۲/۵۹۱ (۴) مسلم شرح النووی ۶/۱۵۰، (۵) نیل الاوطار ۳/۳۲۷، (۶) کتاب الجمعة باب اقصار الخطب (۱۱۰۷) ۱/۶۶۳، (۷) نیل الاوطار ۳/۳۲۸، (۸) کتاب الجمعة باب تخفیف الصلاة والخطبة (۳/۸) ۲/۵۹۵، (۹) بخاری کتاب العیدین باب الخروج الی المصلی بغیر منبر ۲/۴ ومسلم کتاب صلاة العیدین (۸۸۹) ۲/۷۰۵، (۱۰) کتاب صلاة العیدین باب قیام الامام فی الخطبة متوکئا علی النسان ۳/۱۸۶۔۱/۷.

إلی سخطه ونارہ، فھذا ھو مقصود الخطبة والاجتماع لھا'' اھـ (۱).

اور فتح القدیر شرح ہدایہ چھاپہ نولکشور ۱/۲۶ میں ہے: ''یحمد فی الأولی، ویشھدو یصلی علیه علیه السلام والصلوۃ ویعظ الناس'' اہ اور ص: ۲۶۰ میں ہے: ''قوله: "لحصول المقصود، وھو الذکر والموعظة" اھـ. اور رد المختار چھاپہ دہلی ۱/۵۹۷ میں ہے: ''قوله: ویبدء أی قبل الخطبة الأولی بالتعوذ سرا، ثم یحمدالله تعالیٰ والثناء علیه والشھادتین والصلوۃ علی النبی صلی الله علیه وسلم والعظة والتذکیر'' اھـ.

اور جامع الرموز شرح مختصر الوقایہ چھاپہ محمدی دہلی ص: ۱۸۱ جزء اول میں ہے: ''فیبدأ بالتعوذ سراً، ثم یحمدالله، ثم یأتی بالشھادتین، ثم یصلی علیه صلی الله علیه وسلم وآله وسلم، ثم یعظ الناس'' اھـ. اور برجندی شرح مختصر الوقایہ چھاپہ نولکشور ۱/۱۷۲ میں ہے: ''ویخطب خطبتین بحمد فی الأولی ویتشھد ویصلی علی النبی صلی الله علیه وسلم ویعظ الناس'' اہ اور اسی صفحہ میں ہے: ''وفی شرح الطحاوی السنة فی الخطبة، أن یحمد الله ویثنی علیه ویعظ الناس'' اھـ.

اور فتاوی قاضی خاں چھاپہ نولکشور ۱/۸۸ میں ہے: ''قال بعضھم: مادام الخطیب فی حمدالله تعالیٰ والثناء علیه والوعظ للناس، فعلیھم الإستماع والانصات'' اھـ اور فتاوی سراجیہ چھاپہ نولکشور برحاشیہ قاضی خان ۱/۱۰۳ میں ہے: ''لو خطب بالفارسیة یجوز'' اور سفر السعادت اور اس کی شرح مطبوعہ کلکتہ ص: ۲۶۷ میں ہے: ''ودر خطبہ قواعد اسلام را بیان فرمودے ومہمات دین را تعلیم کردے وبذکر موت وتزہید در دنیا وترغیب در آخرت تذکیر نمودی'' اہ اور ص: ۲۶۰ میں خصائص جمعہ کے بیان میں ہے: ''خاصیت سی ودوم: اختصاص ایں روز است باجتماع مومنان براں وعظ وتذکیر بطریق وجوب'' اھ:

اور مولانا صدیق محمد حسن خاں دلیل الطالب ص: ۳۷۴ و ۳۷۵ میں فرماتے ہیں: ''اعلم أن الخطبة المشروعة: ھی ما کان یعتادہ صلی الله علیه وسلم من ترغیب الناس وترھیبھم، فھذا ھو فی الحقیقة، روح الخطبة الذی لأجله شرعت، وأما اشتراط الحمد لله تعالیٰ والصلوۃ علی رسوله صلی الله علیه وسلم، أوقراءۃ شئی من القرآن، فجمیعه خارج عن معظم المقصود من شرعیة الخطبة واتفاق ذلک فی خطبته صلی الله علیه وسلم، لایدل علی أنه مقصود متحتم وشرط لازم، ولا یشک منصف أن معظم المقصود ھو الوعظ، دون مایقع قبله من الحمد والصلوۃ علیه صلی الله علیه وسلم، وقدکان عرف العرب المستمر، أن أحدھم إذا أرادأن یقوم مقاما ویقول مقالا، شرع بالثناء علیه وعلی رسوله صلی الله علیه وسلم، وما أحسن ھذا وأولاہ، ولکنه لیس ھو المقصود، بل المقصود مابعدھا، إذا تقررھذا عرفت، أن الوعظ فی خطبة الجمعة ھو الذی یساق إلیه الحدیث، فإذا فعله الخطیب فقد فعل الامر المشروع، إلا أنه إذا قدم الثناء علی الله وعلی رسوله صلی الله علیه وسلم أوالتطرد فی وعظه القوارع القرآنیة کان أتم وأحسن'' اھـ اور بدور الأھلہ ص: ۷۲ میں فرماتے ہیں: ''وخطبه مجرد موعظت است که بداں عباد الله انذار کند'' اھـ. اور بھی اسی صفحہ میں ہے: ''وخطبہ نبی مشتمل برحمد وصلوۃ فی

(۱) زاد المعاد ۱/۳۲۸/۳۹۸.

بودو وایں استفتاح خطبہ مقصودہ ومقدمہ ازمقدماتش باشد ومقصود بالذات وعظ وتذکیر است نہ حمد وصلوۃ حاصل آنکہ روح خطبہ موعظہ حسنہ است ازقرآن باشد یا غیرآں'' اھ اور نہج المقبول من شرائع الرسول میں ہے: ''خطبہ مجرد وعظ است'' اور عرف الجادی من جنان هدى الهادى ص ۴۳ میں ہے: ''ومعظم مقصود خطبہ وعظ است بہ ترغیب وترہیب''۔

ج : (۳) خطبہ میں وعظ وتذکیر فارسی یا اردو زبان میں شرعاً جائز ہے۔ اور اردو و فارسی کی کچھ خصوصیت نہیں، ہر زبان میں جس میں سامعین سمجھ سکیں جائز ہے، کیوں کہ خطبہ سے اصلی مقصود اور خطبہ کی روح صرف وعظ وتذکیر ہے، جیسا کہ سوال سابق کے جواب سے معلوم ہوا، اور یہ پر ظاہر ہے کہ کسی کلام پر وعظ وتذکیر کا اطلاق اسی وقت صحیح ہوسکتا ہے جبکہ اس زبان میں جس کو سامعین سمجھ سکیں، اور اگر غیر زبان میں ہو جس کو سامعین نہ سمجھ سکیں اس پر ہرگز ہرگز وعظ وتذکیر کے معنی صادق نہ آئیں گے، اور اس صورت میں ضرور روح خطبہ فوت ہو جائیگی، اور وہ خطبہ قالب بے جان کے قبیل سے ہوگا جس پر اطلاق خطبہ کا حقیقۃ صحیح نہ ہوگا۔

ج : (۴) ائمہ مجتہدین میں سے ایک امام ابوحنیفہ ہیں جن کا مذہب ہے کہ خطبہ عربی زبان میں شرط نہیں ہے بلکہ باوجود قدرت کے بھی خطبہ غیر عربی زبان میں خواہ وہ کوئی زبان ہو جائز ہے۔ ردالمحتار ا/ ۷۵۷ ج ا میں ہے: ''لم يقيد الخطبة بكونها عربية اكتفاء بما قدمه في باب صفة الصلوة، من أنها غير شرط، ولو مع القدرة على العربية عنده''.

ج :(۵) بدور الاہلہ کی عبارت منقولہ استفتا سے استدلال اس امر پر کہ غیر عربی زبان میں خطبہ پڑھنا ممنوع ہے صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ عبارت منقولہ استفتا میں جو ایک نہایت عام دعوی کیا گیا ہے، اس سے قطع نظر کہ اس دعوی کا ثبوت کیا ہے اور اس کا احاطہ علمی کیوں کر حاصل ہو اور اس سے بھی قطع نظر امام ابوحنیفہ کا فتوی اس دعوی کے عموم کا ناقض ہے۔ خود اسی عبارت منقولہ میں یہ بھی موجود ہے کہ ''ہرچند دلیلے مانع از غیر ایں لسان مبین'' بھلا جب کوئی دلیل غیر عربی زبان میں خطبہ پڑھنے سے مانع موجود نہ ہو، تو غیر عربی زبان میں خطبہ پڑھنا ممنوع کیوں کر ہوگا! کیا ممنوعیت (حرمت یا کراہت) حکم شرع نہیں ہے، اور جب یہ حکم شرعی ہے اور اس سے کس طرح انکار نہیں ہوسکتا، اور ہر امر شرعی کے ثبوت کے لئے کوئی دلیل شرعی ضرور ہے، تو اس ممنوعیت کی ثبوت کے لئے بھی کوئی دلیل شرعی کیوں ضروری ہوگی اور جب کوئی دلیل موجود نہ ہو تو ممنوعیت کے ثبوت کی کیا صورت ہے۔ واللہ أعلم بالصواب.

کتبہ: محمد عبداللہ الغازیفوری

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين.

الحمدلله الذى يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم، والصلوة والسلام على سيدنا محمدو آله وصحبه أجمعين، وبعد:

إلى حضرة الجناب المكرم العالم العلامة الفاضل مولانا مولوى مفتى مدرسة دارالحديث الرحمانية بدهلى.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته:

والمسؤل من جنابكم أن يجيبنى للسؤالات المرقومات تحت، لأنى كنت مجبوراً لهذه السؤالات، لأن فى هذا البلد شافعى وحنفى واهل حديث، وخطبة الجمعة يقرأهنا فى بعض المساجد فى العربية، وفى بعضها مع الترجمة ،ويجرى الخلاف بين هولاء، فبعضهم يدعون وجوب العربية، وهو ركن للخطبة عندالشافعى، وهم يمنعون الترجمة، لأنهم يقولون كثيرمن بلاد العجم فتحت فى زمان الصحابة، ولم يروعنهم الخطبة بالعجمية، وبعضهم يقولون بجواز الترجمة مع العربية، وبعضهم يجوزون الترجمة فى لسان أهل البلد، لكى يعرفوا المعنى لأنهم يقولون: هو المراد بالخطبة، وبعضهم يقولون: لاينبغى على السامعين أن يفهم المعنى، بل يكفى فهم أن هذا وعظ، وبعضهم يقولون بكراهة الترجمة، وعادة أهل البلد أن يخطب بالنظر فى الديوان فى أى زمان كان مكتوبا، وبعضهم يمنع هذا، وهم يقولون المراد بالخطبة الشرعية، أن يخطب بمطابق الزمان والحال.

أرجومن جنابكم أن ترسلوا الجواب للسؤال المرقوم تحت، مدللاً بالكتاب والسنة، أنا منتظرلجوابكم والسؤال هكذا:

(۱) هل يجوز خطبة الجمعة فى غيرالعربية بين العجميين الذين لايعرفون المعنى؟، أوهل تعين علينا العربية فى الخطبة الجمعة؟.

(۲) أى شئى دليله من الكتاب والسنة.؟.

(۳) وهل خطب فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم أوفى زمان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين فى لسان العجمية؟، وهم فتحوا فى زمانهم كثيرامن بلادالعجم؟.

(۴) مالمراد بخطبة الجمعة ولأى فائدة شرعت؟.

(۵) وهل ينبغى على السامعين أن يفهموا المعنى؟،أويكفيهم أن يفهموا أن هذا وعظ ؟.

(۷) وهل يكفى الخطبة بالقراء ة بالنظر فى الدواوين المكتوبات قبل زمان؟.

(۸) فى مذهب الشافعية للخطبة خمسة فروض، هل هى صحيح؟.

(۹) وبعض علماء الحنفية أفتى أن الترجمة لايخلواعن كراهة التنزيه، فهل هذا صحيح؟.

السائل الحقیر عبداللہ الکاسرکوتی
(کاسرگور) فی جمادی الآخر ۱۳۶۱ھ

ج : الحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى، أمابعد: فقدسألتنى ياأخى عن شئى قداشتدالاختلاف فيه بين الحنفية وأهل الحديث فى بلادالهند، واشتدت منازعتهم فيه، حتى حررت المقالات على ذالک فى الجرائدالأسبوعية والمجلات الشهرية من كلتا الطائفتين، وأما الآن فقد حصحص الحق والصواب على معظم هؤلاء المقلدين من الحنفية، فتركواالجمود على مذهبهم فى تلک المسئلة، وقالوا بجوازخطبة الجمعة بغيرالعربية بين العجميين، بل وافقوا أصحاب الحديث فى العمل أيضا، فصاروا يخطبون بالأردية فى خطب الجمعة على رغم انف رجال من الطائفة الديوبندية الغالية فى التقليد.

فاعلم وفقک الله لإتباع الحق:

(۱) إنه يجوزخطبة الجمعة وكذا خطبة العيدين بغيراللغة العربية بين العجم، الذين لايعرفون العربية ولايفهمونها، ولايتعين على الخطيب أن يخطب بالعربية، لأنها ليست بشرط لصحة خطبة الجمعة.

(۲) والدليل على ذالک من الكتاب، أن روح الخطبة التى لأجلها شرعت ومقصودها الحقيقى الذى لأجله قررت، هوترغيب الناس وترهيبهم وتذكيرهم لاغير،قال الله تعالى: ”ياايهاالذين آمنوا إذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكرالله“ الآية (الجمعة: ۹).

فالمراد بالذكرفى هذه الآية، هوالوعظ والذكر،كمايدل عليه حديث أبى هريرة، قال: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كان يوم الجمعة، وقفت الملائكة على باب المسجد، يكتبون الأول فالأول، ومثل المهجركمثل الذى يهدى بدنة، ثم كالذى يهدى بقرة، ثم كبشا، ثم دجاجة، ثم بدنة، فإذا خرج الإمام طووا صحفهم ويستمعون الذكر“رواه البخارى.

قال الحافظ فى الفتح (۲/۲۱۳):

”والمراد به (اى بالذكر) مافى الخطبة من المواعظ وغيرها“ انتهى، ويؤيده حديث جابربن عبدالله عندالبخارى: ”قال: جاء رجل والنبى صلى الله عليه وسلم يخطب الناس يوم الجمعة، فقال: أصليت يافلان؟ فقال: لا،فقال: قم فاركع“ ، انتهى. قال الحافظ فى الفتح (۲/۲۱۳): ”فى هذا الحديث من الفوائد أن للخطيب

أن يأمرفى خطبته وينهى، ويبين الأحكام المحتاج إليها، ويؤيده ايضاًحديث جابربن سمرة عند مسلم، قال: كانت للنبى صلى الله عليه وسلم خطبتان يجلس بينهما، يقرأالقرآن ويذكرالناس" انتهى. قال النووى فى شرح مسلم:(۱۵۰/۶) "فيه دليل للشافعى فى أنه يشترط فى خطبته الوعظ والقرآن، قال الشافعى: لايصح الخطبتان إلابحمدالله تعالى، والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهما والوعظ" انتهى. وقال الشوكانى فى النيل (۳۲۷/۳):"استدل به على مشروعية الوعظ والقرأة فى الخطبة ،قد ذهب الشافعى الى وجوب الوعظ وقرأة آية."

ويؤيده أيضاحديث جابربن سمرة عندابى داود: قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يطيل الموعظة يوم الجمعة، إنما هن كلمات يسيرات" قال الشوكانى: "فيه أن الوعظ فى الخطبة مشروع" انتهى.

ويؤيده أيضاحديث أم هشام بنت حارثة: "قالت: مأأخذت ق والقرآن المجيد إلاعن رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقرأها كل جمعة على المنبرإذاخطب الناس". قال النووى فى شرح مسلم: "قال العلماء: سبب اختيار ق، لأنها مشتملة على البعث والموت والمواعظ الشديدة والزواجرالأكيد" انتهى.

وقال العلامة السيدالنواب صديق حسن القنوجى رحمه الله: "اعلم أن الخطبة المشروعة هى ماكان يعتاده صلى الله عليه وسلم من ترغيب الناس وترهيبهم، فهذا فى الحقيقة هوروح الخطبة الذى لأجله شرعت، وأما اشتراط الحمد والصلوة على رسوله صلى الله عليه وسلم، وقرأة شئى من القرآن، فجميعه خارج عن معظم المقصود من شرعية الخطبة، واتفاق مثل ذلك فى خطبته صلى الله عليه وسلم، لايدل على أنه مقصود متحتم وشرط لازم، ولابشك منصف أن معظم المقصود هو الوعظ، دون مايقع فيها من الحمدوالصلوة عليه صلى الله عليه وسلم، وقدكان عرف العرب المستمر أن أحدهم إذا أراد أن يقوم مقاماأو يقول مقالا، شرع الثناء على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم، ومأحسن هذا وأولاه، ولكن ليس هوالمقصود، بل المقصود مابعده، وإذا تقررهذا، عرفت ان الوعظ فى خطبة الجمعة هوالذى يساق إليه الحديث، فإذا فعله الخطيب فقد فعل الأمر المشروع، الا أنه إذا قدم الثناء على الله وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم، واستطردفى وعظه القوارع القرآنية كان أتم وأحسن، وأما قصرالوجوب بل الشرطية على الحمد والصلوة وجعل الوعظ من الأمورالمندوبة فقط، فمن قلب الكلام وإخراجه عن الاسلوب الذى لاتقبله الاعلام" انتهى دليل الطالب (۳۷۴/۱).

قلت: .إذا عرفت من هذاكله أن معظم المقصود من خطبة الجمعة والعيدين وروحها، هوالوعظ والتذكير،والترهيب والترغيب، والأمربالمعروف والنهى عن المنكر، وبيان الأحكام المحتاج إليها، ظهرلك منه ظهوراً بيناً جواز الخطبة بلغة السامعين، أية لغة كانت!، فإنه لايصح اطلاق لفظ الوعظ والتذكيرعلى كلام،

حتى ويكون فى لغة من يعظهم الواعظ ويذكرهم، ولايصدق أبداً معنى الوعظ والتذكيرعلى كلمات تكون بلغة لايفهمها السامعون، فإنه يفوت على هذا المقصود من الخطبة، الذى شرعت لأجله لخلوها عن روحها، فتكون كالجسدالذى لاروح فيه، فلا تصح اطلاق الخطبة عليه حقيقة.

وأما الدليل على ذلك من السنة، فالأحاديث التى تقدم ذكرها، فإن قوله: "يذكر الناس" وأمثاله، فيه دليل صريح على أن الخطبة وعظ وتذكير،وأن النبى صلى الله عليه وسلم كان يعلم أصحابه فى خطبته قواعدالإسلام وشرائعه، يأمرهم وينهاهم فى خطبته، إذا عرض له أمرونهى، كماأمر الداخل فى حالة الخطبة، أن يصلى ركعتين، ونهى المتخطى رقاب الناس عن ذلك، وأمره بالجلوس، وكان يدعوا الرجل فى خطبته، فقال: اجلس يافلان، وكان يأمرهم بمقتضى الحال فى خطبته، فلا بدللخطيب أن يعظ، ويأمروينهى، ويبين الأحكام المحتاج إليها،ولابدله أن يترجم بلغة السامعين، إن كانوا عجميين، فإن أثرالوعظ والتذكيرفى غيربلادالعرب لايحصل ولا يفيد إلا بالترجمة بلسانهم، وقوله: يذكرالناس، أول دليل على جواز ذلك.

(۳) لاشك أنه لم ينقل إلينا ولم يثبت عندنا، لابرواية صحيحة ولا بضعيفة، أن النبى صلى الله عليه وسلم أواصحابه رضى الله عنهم خطبوا يوم الجمعة ولومرة بغيرالعربية فى بلاد العجم، التى فتحوهامن الروم وفارس ومصر،وأذنوا العلماء العجم وأمروهم، أن يخطبوا يوم الجمعة والعيدين بلغتهم الوطنية، التى يتحدثون فيها، لكن هذاليس مما يغرم و يتبجج به الذين يقصرون الخطبة على العربية، ويمنعونها بغيرها، فإنه لايفيدهم شيئا، وذلك لوجوه، منها: أن عدم نقل شئى، لايستلزم عدم وقوع ذلك الشئى، وعدم ذكرشئى، لايقتضى عدم ثبوته فى الخارج، فافهم.

ومنها: أنه لم ينقل إلينا أيضا،لابرواية صحيحة ولا بضعيفة، أن الصحابة الذين دخلوا فى بلادالعجم فاتحين عنوة أوصلحا، وأقاموا فيها بين العجم واستوطنوها، خطبوا يوم الجمعة ولومرة بالعربية، كما أنه لم ينقل إلينا خطبتهم للجمعة بلغة العجم المفتوحين، ومن ادعى ذلك فعليه البيان، وعلى هذا فهما سواسيان فى عدم النقل، وكونهما مسكوتا عنهما، فلا بدللمانعين أن يثبتوا أولاً قصرالصحابة المذكورين خطبتهم للجمعة بالعربية، ودونه خرط القتاد.

ومنها: أن عدم نقل خطبة الجمعة عن الصحابة بغيرالعربية، لايكون قرينة على تعيين العربية. لأنه يحتمل أن الصحابة بعد فتح بلد من بلاد العجم وإقامتهم فيه، كانوايأمرون نظراً إلى مقصودالخطبة من التذكيروالتعليم وبيان شرائع الاسلام وأحكامه واحدامن مسلمى العجم، الذين تعلموامن الصحابة أمورالدين الاسلامى وشرائعه، بأن يخطب يوم الجمعة بلغة أهل بلده، كى يتيسرلهم فهم حقائق الشرع الاسلامى

ونواميسه وفرائضه وسننه، والتذكر والاعتبار كماينبغي، والاحتمال كاف لابطال دليل الخصم، وهوعدم النقل فتأمل.

ومنها: أنه لوتوقف ثبوت الحكم في كل مسئله جزئية على وجود حديث مرفوع، قولي أوفعلي أوتقريري، صحيح أوضعيف خفيف الضعف، أووجود أثرصحابي، لوجب إخراج القياس من بين الأدلة الاربعة الشرعية، ولتحتم سدباب القياس والإجتهاد والإستنباط، وإذاكان الأمرليس كذالك، بل القياس حجة شرعية عندالخصم، فماالذي يحملهم على طلب الحديث المرفوع أوأثرالصحابي في المسئلة المبحوثة عنها، وأي شئي يضطرهم الى الإصرار على طلب النقل في تلك المسئلة خاصة، لم لايكتفون فيها بالإستباطات التي ذكرنا هاقبل، وهي واضحة حق الوضوح.

ومنها: أن العربية ليست بشرط في الصلوة عندأبي حنيفة، ولومع القدرة عليها، فيجوز قرأة القرآن بالفارسية في الصلوة عنده، والحال أنه لايمكن أبدالمقلديه، ولوكان بعضهم لبعض ظهيرا،أن يأتوا بحديث مرفوع قولي أوتقريري، ولوبضعيف غاية الضعف أوأثرصحابي أوتابعي، لكن.... كأبي حنيفة يدل على جواز الصلوة بغيرالعرّبية، فعلم منه أنه لايحتاج في كل مسئلة إلى النقل الصريح، بل يكفي الاستنباط أيضا، وعلى هذا، فصنيع الحنفية في مسئلة خطبة الجمعة، دليل واضح على مكابرتهم ومعاندتهم للحق. ومنها: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان مبيناللقرآن، كما قال الله عزوجل: "وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل إليهم" ولايخفى ان هذا التبيين والتفسير لايختص بحال ولا بزمان ولا بخطبة، وأيضا التبيين مستلزم للإفهام والتفهيم والتنبيه والترغيب والترهيب والانذاروالتبشير،فلولم يفدهذا التبيين الفهم والتلقي، ولم يحصل منه الأخذ والتنبيه والرغبة والرهبة، لم يكن ذالك البيان بيانا، لخلوه عن المقصود الحقيقي والغرض الأصلي، وكما كانت العلماء والخطباء ورثة الأنبياء، كان فريضتهم أيضا تبيين القرآن وتفسيره وتوضحيه ومن المعلوم أنه لايمكن التبيين والتشريح لعلماء العجم بين أهل بلدهم، الذين لايعرفون العربية إلابلسانهم.

ومنها: أن مجيئي أهل قبافي المسجد النبوي، لصلوة الجمعة على سبيل الانتياب، لم يكن الالتلقي الأحكام من في النبي صلى الله عليه وسلم والتفقه في الدين، فعلم منه أن المقصود من الحضور في خطبة الجمعة، هوتلقي الأحكام وأخذالشرائع، وهذا إنما يتيسرفي العجم إذا كانت الخطبة بلغتهم، أية لغة كانت،

ومنها: أنه عليه السلام أمر في خطبة الجمعة ونهى كما تقدم ذكره، ومن المعلوم أن المقصود من الأمروالنهي هوالائتماروالأنتهاء، وهذايدل على أنه يجوز لكل خطيب، أن يأمرالسامع وينهاه في خطبة الجمعة، إذا احتاج الى الأمروالنهي في لغة السامع، اى لغة كانت، لأنه لايحصل الائتماروالانتهاء الا اذا كان

الأمر والنهي بلغة الذى أمره ونهاه عربيا كان أوعجميا.

(٤) قال الحافظ الإمام ابن القيم في زادالمعاد(١/٣٢٨): "وكان صلى الله عليه وسلم يعلم أصحابه في خطبته قواعدالاسلام وشرائعه" انتهى.

وقال فيه في ذكر خصائص الجمعة: "الثانية والعشرون: أن فيه الخطبة التي يقصدبها الثناء على الله وتمجيده والشهادة بالواحدانية، وللرسول الله صلى الله عليه وسلم بالرسالة ،تذكير العباد بأيامه وتحذيرهم من بأسه ونعمته، ووصيتهم بمايقربهم إليه وإلى جنانه، ونعيهم عما يقربهم إلى سخطه وناره، فهذا هو مقصود الخطبة والاجتماع إليها"، وقال العلامة السيدالنواب صديق القنوجي في بدورالاهلة ص:٧٢ "وخطبه مجرد موعظت است كه بدان عبادالله راانذار كنند". ثم قال: "وخطبه نبوى مشتمل برحمدوصلوةمى بود واين اشتمال استفتاح خطبه مقصود ومقدمه از مقدماش باشد ومقصود بالذات وعظ وتذكير است نه حمد وصلوة. حاصل آنكه روح خطبه موعظه حسنه است از قرآن باشد ياغيرآن".

وقال في المنهج المقبول من شرائع الرسول ص:٢٨ "خطبه مجردوعظ است". وقال في عرف الجاوى من جنان هدى الهادى: "ومعظم مقصود خطبه وعظ است به ترغيب وترهيب" انتهى. قد(وضحت) هذه العبارات، والعبارات اللاتى ذكرنا ها في جواب السؤال الثانى، ماهوالمقصود والمراد من الخطبة، والغاية التى شرعت لأجلها، فتذكر.

(٥) نعم: ينبغى للسامعين أن يفهموا معنى كلام الخطيب في يوم الجمعة، ليتم المقصود، ولا يكفى عندى أن يعلموا أن ما يتكلم به الخطيب هو وعظ وتذكير، إلا عندالعذر،وهوظاهر مما ذكرناقبل ذلک.

(٦) نعم يكفى القرأة بالنظرفى الدواوين المكتوبة في خطبة الجمعة، إذا كانت لغتها لغة السامعين والحاضرين في الخطبة، وكانت مشتملة على المواعظ الشديدة والزواجر الأكيدة غير المسجعة بالتكلف، ولم يكن هناک عالم يذكرهم من غيرنظرفي الخطب المدونة، وأما الدواوين التى جمعت خطبها بالعربية، والتى فيها بالكلمات المسجعة، من رعاية ما يجب رعايته في خطبة الجمعة، فقراء تها أمرعبث لافائدة فيه، إذا كانت بغيرلغة السامعين، والمؤمن ينبغى له بل يجب عليه أن يعرض عن اللغو والعبث.

(٧) ليس الآن عندى كتاب من فروع الشافعية، فلا أقول فيه شيئاحتى أنظر فيه، وأما غيرذلک من الحمد والثناء والصلوة على الرسول، وقرأة آية من القرآن والجلوس بين الخطبتين، ففى كونها من فروض خطبة الجمعة عندى تأمل ونظرقوى، والله أعلم.

(٨) قول هذاالبعض من الحنفية ليس بصحيح عندى، كيف وقدقال في فتاوى سراجيه حاشيه قاضى

خان: "لو خطب بالفارسية يجوز"، وقال في رد المحتار حاشيه الدر المختار (١/٥٧٥): "لم يقيد الخطبة بكونها بالعربية، اكتفاء بما قدمه في باب صفة الصلوة من أنها غير شرط، ولو مع القدرة على العربية عنده خلافاً لهما، حيث شرطا إلا عند العجز، كالخلاف في الشروع في الصلاة" انتهى.

ولا حاجة للرد على هذا البعض الى كثرة القيل والقال، بعدما أوردنا عليك من الدلائل على جواز الترجمة فتذكرها، والحاصل أن الخطبة بغير العربية جائزة من غير كراهة إذا كان السامعون من غير العرب.

كتب هذه الأجوبة الست عبيد الله المباركفوري الرحماني

المدرس بمدرسة دار الحديث الرحمانية بدهلي

س : صحابہ کرام نے جب فتوحات کیں اور غیر ممالک میں گئے، تو کیا یہ ثابت ہے کہ انہوں نے غیر عربی زبان میں خطبہ دیا ہو، مع حوالہ اس کا جواب دیں، ہماری تائید میں کچھ دلائل بھی ذکر ہوں تو اور زیادہ مناسب ہے؟ (عبد الخالق رحمانی)

ج : بلاشبہ کسی تاریخی یا حدیثی روایت سے یہ ثابت نہیں ہے کہ صحابہ کرام نے فتوحات ایرانی ومصری ورومی کے زمانہ میں ان ممالک کے اندر انہیں ملکوں کی مروج زبانوں میں جمعہ کا خطبہ دیا ہو۔ لیکن یہ امر...... مانعین خطبہ بزبان پچھم کو مفید نہیں، بچند وجوہ:

وجہ اول: عدم نقل، عدم وقوع وعدم ثبوت کو مستلزم نہیں، اور نہ اس کا مقتضی ہے۔

وجہ ثانی: جس طرح غیر عربی میں جمعہ کا خطبہ دینا منقول نہیں، اسی طرح عربی میں بھی منقول نہیں، ومن ادعى ذلك فعليه البيان ودونه قلل الجبال خلاصہ یہ کہ دونوں مسکوت عنہ ہیں۔

وجہ ثالث : امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز میں قراءۃ قرآن غیر عربی زبان میں بغیر عجز کے، یا بصدق عجز جائز ہے۔ حالاں کہ یہ کسی حدیث سے ثابت ہے اور نہ صحابی یا تابعی سے منقول ہے۔ نہ عملاً نہ افتاء وقولاً۔ معلوم ہوا کہ ہر چیز کے ثبوت کے لیے نقل وذکر ضروری نہیں ہے۔

وجہ رابع : اگر ہر واقعہ کے لیے نصاً قول نبی ﷺ یا اثر صحابی ضروری ہے، تو ادلہ اربعہ میں سے قیاس کو خارج کر دینا چاہیے اور اجتہاد واستنباط کا دروازہ پہلے اور آئندہ ہمیشہ بند رہنا چاہیے۔ اور اگر قیاس واجتہاد واستنباط دلیل شرعی ہے، تو خاص مسئلہ جمعہ میں کیوں نص نبوی یا اثر صحابی کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

وجہ خامس : خطبہ جمعہ ہر حدیث میں "خطبہ" کا اطلاق کیا گیا ہے كما سيأتي اور لغت میں "خطبہ" کہتے ہیں: تخاطب ومراجعت فی الکلام اور وعظ وپند کو (مفردات القرآن وغیرہ)، اور وعظ وپند بغیر سامعین کی زبان کے وعظ وپند نہیں ہے۔ لخلوه عن مقصوده، وهو الإفهام والتفهيم والتبليغ والتنبيه والترغيب والترهيب.

وجہ سادس : حدیث مسلم میں ہے: "وكانت للنبي صلى الله عليه وسلم خطبتان يجلس بينهما، يقرأ

القرآن ویذکر الناس" ، وفی روایۃ: "یعظھم" (۱) معلوم ہوا کہ خطبہ جمعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تذکیر ووعظ کرتے تھے یعنی: خطبہ تذکیر ووعظ تھا۔ اور تذکیر ووعظ بغیر سامعین کی زبان ناممکن ہے۔

وجہ سابع : آنحضرت ﷺ نے سلیک غطفانی کو ان کی (سامع کی) زبان میں تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم دیا، جسے انہوں نے سمجھا اور سمجھ کر حکم کی تعمیل کی، اور آنحضرت ﷺ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو خطبہ جمعہ میں ترک تکبیر وترک غسل پر تنبیہ فرمائی، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے معذرت کی۔ معلوم ہوا کہ خطبہ جمعہ محض عبادت نہیں ہے۔ نماز کی طرح جس میں تخاطب ومراجعت ممنوع ہے، پس ہر خطیب جمعہ سامع کو اس کی زبان میں تبلیغ وتنبیہ کر سکتا ہے، محض اس لیے کہ وہ خطیب ہے، اور سامع سامع ہے خواہ وہ عرب ہوں یا عجم۔

وجہ ثامن : جب آنحضرت ﷺ سے سامع کی زبان میں تذکیر وتبلیغ وعظ ونصیحت خطبہ جمعہ میں ثابت ہے، اور خطیب نائب رسول اور مطیع رسول ہے، تو اس نائب کے لیے بحکم آیت "لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ" (الاحزاب:۲۱) خطبہ جمعہ میں تذکیر ووعظ بزبان سامعین جائز ہونا چاہیے کیوں کہ آنحضرت ﷺ کے ساتھ اس تذکیر کا اختصاص کسی دلیل سے ثابت نہیں۔

وجہ تاسع : آنحضرت ﷺ مبین قرآن تھے، اور یہ وظیفۂ تبیین کسی حال اور کسی خطبہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ تبیین مستلزم افہام وتفہیم کے ہے، پس اگر اس بیان سے فہم وتلقی حاصل نہ ہو، تو وہ بیان، بیان نہیں ہے، علماء وخطباء وارث ونائب رسول ہیں، پس ان کا وظیفہ بھی ہر خطبہ میں قرآن کی تبیین وتشریح ہونا چاہیے۔ اور یہ تبیین تشریح بغیر مخاطب کی زبان کے ناممکن ہے۔

وجہ عاشر : اھل قباء کا مسجد نبوی میں جمعہ کے دن علی سبیل التناوب آ کر خطبہ جمعہ سننا محض تلقی احکام وتفقہ فی الدین ہی کے لئے تو تھا۔

معلوم ہوا کہ خطبہ جمعہ میں حضور وشرکت تلقی واخذ احکام کے لئے ہے۔ اور یہ عجم میں اسی وقت ممکن ہے جب خطبہ غیر عربی میں دیا جائے۔

وجہ حادی عشر : جمعہ کے خطبہ کے لیے کسی زبان (عربی) کی خصوصیت نہیں ومن ادعی ذلک فعلیہ البیان، امام ابوحنیفہ کی مرجوع عنہ روایت کے مطابق قراءۃ قرآن بزبان غیر عربی نماز میں بغیر عجز کے جائز ہے۔ اور ان کے شاگرد نوح بن ابی مریم (منکر الحدیث، متروک الحدیث، واضع أحادیث فی فضائل القرآن) کی روایت مرجوع الیھا کے مطابق صرف بصورت عجز جائز ہے۔ اور یہی حکم خطبہ جمعہ کا بھی ہے (شامی ۱/۴۵۷، وھدایہ ۱/۸۶، وتوضیح تلویح بحث تعریف قرآن)۔

معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک نماز کے لیے یا خطبہ جمعہ کے لئے عربی زبان کی خصوصیت نہیں ہے۔ باقی رہا یہ شبہ کہ اگر خطیب عربی زبان میں خطبہ سے عاجز ہو تو غیر عربی میں کہہ سکتا ہے۔ اس سے کہاں یہ ثابت ہوا کہ قدرت کے وقت بھی غیر عربی میں دے سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عجز عام ہے قول لذاتہ ھو یالغیرہ (عدم فہم سامعین) پس جیسے صورت اول میں عجز متحقق ہے اسی طرح

(۱) کتاب الجمعۃ، باب ذکر الخطبتین قبل الصلاۃ (۸۶۲) ۲/۵۸۹)۔

صورت ثانی میں بھی۔ اس لیے دنوں صورت میں غیر عربی میں خطبہ جائز ہوگا۔

وجہ ثانی عشر : آیت "فاسعوا إلی ذکر الله" (الجمعہ:۹) پس لفظ 'ذکر' سے مراد ذکر شرعی ہے جس کا بیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فعل وعمل سے امت کے لیے کر دیا ہے۔ یعنی: ذکر سے مراد تذکیر وتبلیغ ہے جو بغیر سامع کی زبان کے لغو وکالعدم ہے۔ پس خطبہ جمعہ نام رکھنا چند یا دو ایک عربی میں کلمہ ذکر الٰہی کا۔ فعل نبوی سے ثابت شدہ تفسیر کے صریح خلاف ہے۔

وجہ ثالث عشر : عدم نقل خطبہ جمعہ بزبان غیر عربی از صحابہ قرینہ ودلیل تعیین عربی اس لیے بھی نہیں ہے کہ احتمال قوی ہے اس امر کا کہ مقاصد خطبہ جمعہ وفعل نبوی (وعظ وتذکیر، افہام وتفہیم) کی وجہ سے صحابہ بعد فتوحات علماء عجم کو خطیب جمعہ مقرر کر دیتے رہے ہوں، تاکہ وہ اپنی زبان میں سامعین کو خوب تبلیغ وتذکیر کر سکیں۔ والإحتمال کاف في إبطال هذا الدليل (أي عدم النقل) وهذا القدر يكفي لمن تأمل في هذه المسئلة بإمعان النظر، ولو أمعنت النظر وتأملت بالتأمل الصادق يا أخي، لاتضح لك الحق وانكشف الأمر فلاحاجة إليّ.

عبید اللہ الرحمانی المبارکفوری

س : جمعہ اور عیدین کے مطبوعہ خطبوں میں جو اردو فارسی وغیرہ اشعار لکھے ہوتے ہیں، ان کو خطبہ میں پڑھنا درست ہے یا مکروہ تحریمی؟ اور اگر مکروہ تحریمی ہے تو خطبہ میں پڑھنے والے امام کے پیچھے نماز پڑھنا کیسا ہے؟ وہ امام کہتا ہے کہ یہاں کے آدمی عربی نہیں سمجھتے ہیں وہ لوگ اردو کی خواہش کرتے ہیں اس لیے اردو میں پڑھ سکتے ہیں؟

ج : جمعہ اور عیدین کا خطبہ غیر عربی زبان میں دینا یا اس میں ایک آدھ اردو وفارسی شعر بغیر راگ کے پڑھنا، جس میں حمد نعت اور نیک اعمال کی ترغیب ہو اور جنت ودوزخ کا ذکر ہو، اور وہ قرآن وحدیث کے مضمون پر مشتمل ہو، بلاشبہ جائز ہے۔ خطبہ سے مقصود وعظ وتذکیر ہے، جو بغیر سامعین کی زبان کے نہیں ہو سکتی، حدیث مسلم میں ہے:

"كانت للنبي صلى الله عليه وسلم خطبتان، يجلس بينهما، يقرأ فيها القرآن ويذكر الناس".

اور اشعار حسنہ غیر قبیحہ وغیر مذمومہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں بوقت ضرورت مسجد نبوی میں منبر رسول پر حضرت حسان رضی اللہ عنہ پڑھتے تھے۔ جو لوگ اس کو مکروہ تحریمی کہتے ہیں وہ جاہل ہیں۔

خطبہ میں بغیر راگ کے جائز اور حسن شعر پڑھنے والے امام کے پیچھے نماز جائز ہے۔

(ترجمان دہلی فروری ۱۹۵۷ء)

س : خطبہ جمعہ کے وقت اگر کسی کو گرمی معلوم ہو تو پنکھا کر سکتا ہے یا نہیں؟

ج : اگر گرمی سخت ہے، طبیعت میں گھبراہٹ پیدا ہو رہی ہے۔ خطبہ سننے میں حرج واقع ہو رہا ہے، ایسے وقت میں حالت خطبہ جمعہ میں پنکھا ہانکنا درست ہے۔ خطبہ کی صورت قریب حالت نماز کے ہے، نماز میں سکون واطمینان فرض ہے۔ مطابق سنت رسول

ﷺ کے نماز میں اگر گھبراہٹ پیدا ہو اور سخت گرمی کی بے چینی ہے، خشوع خضوع فوت ہونے کا خیال ہے یا صورت غشی کی ہو جائے، ایسے وقت میں پانی سر پر مکرر ڈالنا درست ہے۔ اور تبرید حاصل کرے تا کہ نماز میں فتور واقع نہ ہو، اس امر پر یہ حدیث دلیل ہے: "**عن اسماء قالت: خسفت الشمس علی عهد رسول الله ﷺ، فدخلت علی عائشة وهی تصلی معه، وفی رواية البخاری : فقمت حتی تجلانی الغشی، وجعلت أصب فوق رأسی ماء**" (۱) **الحدیث**، حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نماز میں پانی مشک سے نکال کر اپنے سر پر ڈالتی رہیں یہاں تک کہ صورت راحت کی پیدا ہوئی۔

دوسری حدیث رسول اللہ ﷺ نے اپنی نواسی امامہ بنت زینب کو گود میں لے کر نماز پڑھایا، خود نماز پڑھی اور پڑھائی۔ اسی حالت میں جب سجدہ کرتے اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے گردن مبارک پر نواسی کو چڑھا لیتے، یہ حدیث صحیح بخاری (۲) اور صحیح مسلم (۳) میں موجود ہے، اس کے متعلق کوئی جزئی صریح نہیں ملی۔ میری تحقیق میں جو کچھ تھا وہ تحریر میں آیا۔ **واللہ اعلم بالصواب.**

حررہ احمد اللہ سلمہ غفر لہ

از مدرسہ زبیدیہ نواب گنج، دہلی مورخہ ۲۱/ جمادی الآخر ۱۳۵۹ھ

س : احناف کی مسجدوں میں جمعہ کے روز چونکہ مجمع زیادہ ہوتا ہے۔ اس واسطے دوسری یا تیسری صف سے ایک آدمی بلند آواز سے امام کی تکبیروں کو دہراتا ہے تا کہ دور والے نمازی سن لیں اور عمل کریں۔ لیکن جب امام "**سمع الله لمن حمده**" رکوع سے اٹھ کر کہتا ہے، تو وہ آدمی بلند آواز سے "**ربنا لک الحمد**" کہتا ہے۔ یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ ایسا کیوں کہتا ہے؟۔ ایسا تو ہر ایک مقتدی آہستہ سے کہتا ہے۔ اس کے ایسا کہنے پر دور کی صف والے رکوع سے اٹھتے ہیں۔ کیا اس کو "**سمع الله لمن حمده**" نہیں کہنا چاہیے۔ حدیث میں کس طرح ہے؟ اللہ بخش نئی دہلی دفتر انڈین اسٹورز نظام پیلس

ج : صورت مسئولہ میں وہ مقتدی جو امام کی تکبیروں کو دور کے مقتدیوں تک بلند آواز سے پہنچاتا ہے۔ رکوع سے سر اٹھانے کے بعد صرف "**ربنا ولک الحمد**" پر اکتفا اس لیے کرتا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک امام کا وظیفہ رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے یہ ہے کہ وہ صرف "سمع اللہ لمن حمدہ" کہے۔ اور مقتدیوں کا وظیفہ اور عمل اور حق یہ ہے کہ وہ محض "**ربنا ولک الحمد**" کہیں۔ یعنی: امام اور مقتدی دونوں کلموں میں "**سمع الله لمن حمده**" اور "**ربنا لک الحمد**" کو جمع نہ کریں۔ امام صرف "سمع اللہ لمن حمدہ" کہے اور مقتدی صرف "ربنا لک الحمد" کہیں۔ اور امام شافعی اور اہل حدیثوں کے نزدیک امام اور مقتدی دونوں "**سمع الله لمن حمده**" کہیں اور اس کے بعد "ربنا ولک الحمد" بھی کہیں۔ حنیفہ کی دلیل صرف یہ حدیث ہے "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں "جب امام "**سمع الله لمن حمده**" کہے۔ تو اے مقتدیو! تم ربنا ولک الحمد کہو" (بخاری، مسلم) (۴).

---

(۱) کتاب الکسوف باب صلاۃ الرجال مع النساء ۲/ ۳۳، (۲) کتاب الصلاۃ باب اذا حمل جاریة علی عنقه فی الصلاۃ ۱/ ۱۳۱، (۳) کتاب المساجد باب جواز حمل الصبیان فی الصلاۃ (۵۴۳) ۱/ ۳۸۵، (۴) بخاری کتاب الصلاۃ باب فضل اللهم ربنا ولك الحمد ۳/ ۱۹۳، مسلم کتاب الصلاۃ باب النهی عن مبادرة الإمام بالتکبیر وغیره (۴۱۷) ۱/ ۳۱۱.

ہم کہتے ہیں: اس حدیث سے امام کے ''ربنا ولک الحمد'' کہنے کی اور مقتدی کے ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہنے کی ممانعت نہیں ثابت ہوتی۔ بلکہ اس کا ظاہر مطلب تو یہ ہے کہ مقتدی ''ربنا ولک الحمد'' امام کے ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہنے کے بعد کہے یعنی: دونوں ایک ساتھ وقوع میں نہ آئیں۔ اور واقع میں ایسا ہوتا بھی ہے کیوں کہ امام ''سمع اللہ لمن حمدہ'' رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے کہتا ہے۔ اور مقتدی ''ربنا ولک الحمد'' سیدھا کھڑا ہو جانے کے بعد کہتا ہے جیسا کہ حدیث شریف میں وارد ہے۔ نیز حدیث مذکور بالکل اس حدیث کے موافق ہے جس میں فرمایا گیا ہے: جب امام ''ولا الضالین'' کہے، تو اے مقتدیو! تم آمین کہو'' (بخاری وغیرہ) (۱)۔ جس طرح یہ حدیث امام کے آمین نہ کہنے اور مقتدی کے سورہ فاتحہ نہ پڑھنے پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح حدیث مذکورہ بالا بھی امام کے ''ربنا و لک الحمد'' نہ کہنے اور مقتدیوں کے ''سمع اللہ لمن حمدہ'' نہ کہنے پر نہیں دلالت کرتی۔

ہماری دلیل یہ حدیثیں ہیں: ''آنحضور رکوع سے سر اٹھانے کے وقت ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کہتے اور سیدھے کھڑے ہو جانے کی حالت میں ''ربنا و لک الحمد'' کہتے۔'' (بخاری مسلم) (۲) معلوم ہوا کہ آپ دونوں کلموں کو جمع کرتے تھے۔

دوسری حدیث میں ارشاد ہے: ''صلو کما رأیتمونی اصلی'' (۳) یعنی: ''جس طرح تم نے مجھ کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اُسی طرح تم بھی پڑھا کرو''۔ یہ حکم امام، منفرد، مقتدی تینوں کو شامل، پس معلوم ہوا کہ امام منفرد، مقتدی تینوں ان دونوں کلموں کو کہیں۔ ایک دوسری حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ''اے بریدہ (صحابی) جب رکوع سے سر اٹھاؤ تو سمع اللہ لمن حمدہ اللھم ربنا ولک الحمد ملاء السموٰت وملاء الأرض'' الخ کہو (دار قطنی بسند ضعیف ۱/۳۳۹) یہ حکم بھی امامت، اقتدا، انفراد تینوں حالتوں کو شامل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مقتدی ''ربنا ولک الحمد'' سے پہلے ''سمع اللہ لمن حمدہ'' اور امام ''سمع اللہ لمن حمدہ'' کے بعد ''ربنالک الحمد'' کہے۔

(محدث دہلی/۱۹۴۲)

☆ میری نظر سے سلف کا کوئی ایسا واقعہ نہیں گذرا ہے (وفوق کل ذی علم علیم) جس میں اس امر کی تصریح ہو کہ جمعہ کی ساعۃ اجابۃ میں فلاں چیز کے لئے دعا کی گئی اور وہ حاصل ہوگئی۔ دوسری ساعت اجابہ وامکنہ اجابہ کا بھی یہی حال ہے۔ قبولیت کی تین صورتوں اور حاجات کے قابل اظہار و نا قابل اظہار ہونے پر بھی نظر ہونی چاہیے۔

عبیداللہ رحمانی ۲۷/۵/۱۹۵۶ء

(نقوش شیخ رحمانی ص: ۲۲۵)

---

(۱) بخاری کتاب الصلاۃ باب فضل التأمین ۱۹۰/۲ (۲) بخاری کتاب الصلاۃ باب التکبیر إذا قام من السجود، ۱۹۲/۳ ،مسلم کتاب الصلاۃ باب اثبات التکبیر فی کل خفض ورفع فی الصلاۃ (۳۹۲) ۲۹۳/۱ (۳) صحیح البخاری کتاب الأذان باب الأذان للمسافر اذا کانوا جماعۃ ۱۵۵/۱

س : ابوداود(۱) ومسلم شریف (۲) میں ہے" صليت مع الجمعة فى المقصورة "مقصورہ سے کیا مراد ہے؟

احمد اللہ از دمکا۔

ج : قال القارى:"المقصورة، موضع معين فى الجامع "،وقال ابن عابدين: "الظاهر أن المقصود فى زمانهم، اسم لبيت فى داخل الجدار القبلى من المسجد، كان يصلى فيها الأمراء الجمعة، ويمنعون الناس من دخولها خوفا من العدو" انتهى. قالو: وأول من عملها معاوية بن ابى سفيان ، حين ضربه الخارجى.

(محدث دہلی/۱۹۴۲ء)

☆ "فتاویٰ عالمگیری میں شرائط وجوب جمعہ سے متعلق مرقومہ بعض عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی حکومت میں قید خانہ میں جولوگ مقید ہوں، انھیں قید خانہ میں جمعہ کے دن ظہر کی نماز اکیلے اکیلے پڑھنا چاہیے،اور وہ بھی اس وقت جبکہ شہر کی جامع مسجد میں امام جمعہ کی نماز سے فارغ ہو چکا ہو۔اس سے یہ معلوم ہوا کہ قیدی جمعہ کی نماز نہ پڑھیں، بلکہ ظہر پڑھیں،اور وہ بھی اکیلے اکیلے،اور امام کے نماز جمعہ سے فارغ ہونے کے بعد۔لیکن احادیث کی رو سے جمعہ کی فرضیت کے لئے حریت ،بلوغ، ذکورۃ،عقل، اسلام، اقامت اور جماعت کے علاوہ مزید کوئی اور شرط نہیں معلوم ہوتی ۔اس لئے موجودہ جیلوں کی کسی ایک بارک میں دس بیس یا اس سے زیادہ مسلمان قیدی ہوں اور وہ بسہولت جماعت اور جمعہ کی نماز ادا کر سکتے ہوں،تو وہ جیل میں جمعہ اور عیدین کی نماز با جماعت ادا کر سکتے ہیں۔میرے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں معلوم ہوتا واللہ اعلم۔

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری ص:۱۰۸۔۱۰۹)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

از خاکسار ابو محمد عبد الجبار سلفی مدرس مدرسہ مصباح العلوم کھنڈیلہ جے پور شیخاواٹی راجپوتانہ۔

بخدمت شریف جناب محبی مولانا مولوی عبید اللہ صاحب/ دام مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

بعد سلام مسنون عرض ہے کہ ملفوف مرسلہ آپ کا پہنچا۔ ماشاء اللہ آپ نے جو تحقیقات حدیث ابی موسی اشعری وحدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما پر فرمائی ولکھی ہیں۔ وہ بجاودرست ،مگر چند باتیں عرض خدمت ہیں اس میں آپ غور فرمائیں۔

اولا : تو عرض ہے کہ جو توثیقات آپ نے حدیث ابی موسی ومعاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کی ذکر فرمائی ہیں، جن کے مقابلہ میں آپ کی تضعیف کوئی وقعت نہیں رکھتی ،آپ نے ایک جرح تو اس میں طلحہ بن یحیی کے مختلف فیہ ہونے کی نقل فرمائی ہے،سو راوی مختلف فیہ کی حدیث حد درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی ۔دیکھو ایک راوی مختلف فیہ کو علامہ سندی ذکر کر کے فرماتے ہیں:" وفى الزوائد إسناده حسن،

(۱) كتاب الجمعة باب الصلاة بعد الجمعة (۱۱۱۹) ۱/۶۷۲ (۲) كتاب الجمعة باب الصلاة بعدالجمعة (۸۸۳) ۲/۶۰۱.

لأن عبدالله بن حسين مختلف فيه" (حاشیہ سندی بر ابن ماجہ مصری ۱/۲۳۳).

اور دوسری جرح آپ نے سند میں اضطراب کی نقل فرمائی ہے کہ سفیان کے بعض شاگرد اس کو مرفوع روایت کرتے ہیں اور بعض موقوفاً۔ سو اس کے متعلق عرض ہے کہ: جب کوئی حدیث مرفوع موقوف مروی ہو تو ترجیح مرفوع روایت ہی کو ہوتی ہے قال الإمام النووی: "والصحيح طريقة الأصوليين والفقهاء والبخاري ومسلم ومحققي المحدثين، أنه يحكم بالرفع والإتصال لأنها زيادة ثقة" (نووی شرح مسلم ۲/۲۸۲).

ثانیا : آپ نے کوئی جرح اس حدیث میں کسی ائمہ جرح و تعدیل سے نہیں نقل فرمائی جس سے طبیعت کو اطمینان ہو۔ آپ کوئی جرح کسی متقدم (حافظ، زیلعی، ابوعیینہ، بیہقی) محدث سے اس حدیث پر نقل فرمائیں، یا اس حدیث کا مطلب ہی کسی شارح سے نقل فرمائیں۔ افسوس علامہ ابن حجر نے اس حدیث کو نقل نہیں فرمایا اور نہ قاضی شوکانی نے اس کو نقل فرما کر کوئی جرح کی، اور نہ شیخ مبارکپوری مرحوم نے اس پر کچھ لکھا۔ ظاہراً اس حدیث سے حصر ہی سے سمجھا جاتا ہے آپ اس پر مزید روشنی ڈالیں۔ آپ کتاب مغنی ابن قدامہ کا مطالعہ کر لیں۔

اور بہت ضرورت ہے کہ آپ امام بخاری و مسلم کے درمیان محاکمہ فرمائیں کہ راوی ثقہ غیر مدلس کے لئے صرف معاصرت ہی کافی ہے یا مرۃ واحدۃ اپنے شیخ سے، جس سے وہ بطور عنعنہ روایت کرتا ہے سماع و لقاء کی بھی ضرورت ہے، مولوی شبیر احمد صاحب دیوبندی نے فتح الملہم شرح مسلم میں امام مسلم کے مذہب کو ترجیح دی ہے، آپ ایک نظر اس کو دیکھ کر اپنی تحقیق سے مطلع فرمائیں، اور فیصلہ عربی میں لکھیں۔ اور کسی فرصت میں یہ کام ضرور کریں۔

یہ مسئلہ درسیات سے تعلق رکھتا ہے، آج تک اہل حدیث علماء مذہب امام بخاری کو ہی ترجیح دیتے رہے ہیں۔ اور میں نے آپ کی خدمت میں ایک کارڈ بھیجا ہے غالباً وہ آپ کو ملا ہوگا۔ اس میں بھی میں نے چند امور سے استفسار ہے۔ اس پر ہی آپ لکھ کر روانہ فرمائیں نیز امام بخاری کے نزدیک عورتوں کا نماز جمعہ وغیرہ میں حاضر ہونا جائز و درست ہے یا نہیں؟ اور زمانہ نبوی میں عورتیں نماز جمعہ میں آتی تھیں یا نہیں؟ اور مردوں کے برابر کسی مکان میں عورتوں کا جمعہ پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ جیسے مسجد کلاں دہلی میں عورتیں نماز جمعہ پڑھتی ہیں، اس پر آپ اپنی تحقیقات سے مطلع فرمائیں۔ اور میں نے یہ باتیں آپ سے محض تحقیقات غرض سے استفسار کی ہیں، ماشاء اللہ آپ کی معلومات و تحریر پر معنی ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ کے علم و عمل میں برکت فرمائے اور آپ کو ثانی مولانا عبدالرحمن مبارکپوری بنائے۔ محبی مولانا نذیر احمد صاحب کو میرے طرف سے سلام مسنون عرض کریں۔ افسوس سے لکھا جاتا ہے کہ برخوردار حافظ عبدالخالق نے آگرہ کی ملازمت سے خود بخود استعفاء دیدیا ہے جگہ ماشاء اللہ معقول تھی۔ آج کل حافظ عبدالخالق بمبئی ہے۔ شاید آپ کو بھی لکھا ہوگا اگر کسی جگہ ضرورت ہو تو مطلع فرمائیں۔

ج : (ا) میں نے حدیث طلحہ بن یحیی عن ابی بریدۃ عن ابی موسی و معاذ بن جبل: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثهما إلى اليمن، فأمرهما أن يعلما الناس أمر دينهم، وقال: لاتأخذ الصدقة إلا من هذه الأصناف الأربعة:

الشعیر والحنطة والزبیب والتمر" (بیهقی، مستدرک، دارقطنی، طبرانی) کو ضعیف نہیں بتایا ہے اور اس کی تضعیف نہیں کی ہے، بلکہ یہ لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ حدیث بچند وجوہ صحیح نہیں ہے۔ صرف ''صحیح'' ہونے کی نفی کی ہے۔ اور بلاشبہ اس کی صحت کی نفی کرنی درست ہے۔ میں نے اس کی عدم صحت کی پہلی وجہ طلحہ بن یحی کا مختلف فیہ ہونا لکھا تھا۔ آپ علی سبیل التعاقب لکھتے ہیں کہ: ''مختلف فیہ راوی کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں ہوتی''۔

مجھے یہ تسلیم ہے کہ یہ مرفوع حدیث اس سند کے اعتبار سے حسن ہے، اسی لیے میں نے احتیاطا اس کی صحیح ہونے کی نفی کی ہے اور طلحہ بن یحیی کے مختلف فیہ ہونے کی وجہ عدم صحت قرار دیا ہے جو اپنی جگہ پر بالکل صحیح ہے۔ اور جن محدثین نے اس کی توثیق کی ہے اس کا جواب مکرر ملاحظہ کریں۔ عدم صحت کی دوسری وجہ اضطراب فی السند یعنی: اختلاف فی الرفع والوقف لکھا تھا۔ آپ نے اس پر تعاقب کرتے ہوئے نووی کے کلام سے استشہاد کرتے ہوئے، یہ لکھا ہے کہ ایسے اختلاف کے وقت ترجیح مرفوع روایت کو ہی ہوتی ہے۔ اس کے متعلق یہ عرض ہے کہ میرے نزدیک یہ کوئی ضابطہ کلیہ نہیں ہے کہ بہر حال اختلاف کے موقع میں مرفوع روایت کو ہی ترجیح ہو، کیوں کہ قائلین ترجیح رفع کے نزدیک اس کی دلیل صرف یہ ہے کہ انها زيادة ثقة چنانچہ امام نووی نے اس کی تصریح کردی ہے، اور ابن جوزی لکھتے ہیں: ''لأن الرفع زيادة، والزيادة من الثقة مقبولة'' لیکن یہ معلوم ہے کہ ثقہ کی زیادۃ مطلقا مقبول نہیں ہوتی۔ علامہ سخاوی شرح الفیہ عراقی ص: ۸۸ میں لکھتے ہیں: ''وقيده ابن خزيمة باستواء الطرفين في الحفظ والإتقان، فلو كان الساكت عدداواحداً أحفظ منه، أولم يكن هو حافظا، ولو كان صدوقا فلا، وممن صرح بذلك ابن عبدالبر، فقال في التمهيد: إنما تقبل إذا لو كان راويها أحفظ وأتقن ممن قصر، ومثله في الحفظ، فإن كانت من غير حافظ ولا متقن فلا التفات إليها، ونحوه قول الخطيب الذى نختاره القبول، إذا كان راويها عدلا حافظا ومتقناضابطا، وكذا قال الترمذى: إنما تقبل ممن يقصر على حفظه، ونحوه عن ابى بكر الصيرفي وقال ابن الطاهر: إنما تقبل عند أهل الصنعة من الثقة المجمع عليه: وابن السمعاني، ومن وافقه بها، إذالم يكن الساكتون ممن لا يفعل عن مثلها عادة'' انتهى ملخصا.

اور زیلعی نصب الرایة ۱/ ۳۳۶ میں لکھتے ہیں: ''فإن قيل قدرواه نعيم المجمروهوثقة، والزيادة من الثقة مقبولة، قلنا: ليس ذلك مجمعاعليه، بل فيه خلاف مشهور، فمن الناس من يقبل زياده الثقة مطلقا، ومنهم من لايقبلها، والصحيح التفصيل: وهو أنها تقبل في موضع دون موضع، فتقبل إذا كان الراوى الذى رواها ثقة حافظا ثبتا، والذى لم يذكرها مثله أودونه في الثقة، كما قبل الناس زيادة مالك بن انس، قوله من المسلمين في صدقة الفطر، واحتج بها أكثر العلماء، وتقبل في موضع بقرائن تخصها، ومن حكم في ذلك حكماً عاماً فقد غلط، بل كل زيادة لها حكم يخصها، ففي موضع يجزم بصحتها كزيادة مالك بن أنس، وفي موضع يغلب على الظن صحتها، كزيادة سعدبن طارق في حديث: جعلت لى الأرض مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً، وفي

موضع یجزم بخطا الزیادۃ، وفی موضع یغلب علی الظن خطأها، وفی موضع یتوقف فی الزیادۃ'' انتھی ملخصا.

آپ شراح محدثین کو دیکھیں گے کہ اختلافی مباحث ومسائل سے متعلق، بعض ان احادیث کے بارے میں جن کے مرفوع اور موقوف ہونے میں اختلاف ہوتا ہے صاف لکھ دیتے ہیں: والراجح وقفه، پس میرے نزدیک ایسی صورت میں ہمیشہ نہ رفع کو ترجیح ہوگی اور نہ ہمیشہ وقف کو ترجیح ہوگی، تحقیق وتفتیش وقرائن سے جوشق راجح معلوم ہوگی اوسی کو ترجیح ہوگی۔ اور یہاں سفیان کے دوشاگرد ابوحذیفہ اور الاشجعی کے درمیان اس کے مرفوع اور موقوف روایت کرنے میں اختلاف ہے، اور الاشجعی عن سفیان کی موقوف روایت کو وکیع عن طلحۃ بن یحیی کی روایت سے تقویت پہنچتی ہے پس موقوف ہونا راجح ہوگا۔

آپ نے دوسرا تعاقب یہ کیا ہے کہ: تم نے کوئی جرح ائمہ جرح وتعدیل سے نہیں نقل کی الخ۔

اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ حافظ نے اس حدیث کو درایہ میں نقل کر کے لکھا ہے کہ '' فی الإسناد طلحۃ بن یحی مختلف فیه'' یہ جرح کی طرف اشارہ نہیں تو اور کیا ہے، البتہ تلخیص الحبیر میں لکھتے ہیں: '' رجاله ثقات وسنده متصل ''لیکن یہ کلام نہ معلوم کہاں سے حافظ نے لیا ہے۔ میں نے غالباً علامہ زیلعی کا یہ قول نقل کر دیا تھا: '' وأما أحادیث إنما تجب الزكاة فی خمسة، فكلها مدخولة، وفی مثلها اضطراب'' (نصب الرایۃ ۳۸۹/۲) یہ کلام بھی جرح کے لئے ہے۔ میں نے یہ پھر لکھا تھا کہ ابوعبید القاسم بن سلام حصر کے قائل ہیں، لیکن اس حدیث کی طرف اشارہ کرنے کے بعد اپنے مذہب کی دلیل اس حدیث کو قرار نہیں دیتے بلکہ دوسری مرسل حدیث پیش کرتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک یہ حدیث قابل استشہاد واحتجاج نہیں ہے۔ ورنہ اس کو وہ نظر انداز نہیں کرتے۔

علامہ شوکانی اور امیر یمانی دونوں عشر کو ان چاروں میں محصور مانتے ہیں۔ اس لئے اول الذکر نے اس حدیث کو شرح منتقی میں اور ثانی نے شرح بلوغ المرام میں پیش کر کے حافظ کا قول '' قال البیهقی: رجاله ثقات وسنده متصل '' ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے۔ حدیث ان کے مذہب اور مطلب کے موافق ہے پھر وہ جرم کیوں کریں گے۔ میں نے المغنی لابن قدامة، المحلی لابن حزم، نیل الأوطار للشوکانی، سبل السلام للیمانی، التعلیق المغنی للعظیم آبادی، سنن کبری للبیهقی، المستدرک للحاکم، السیل الجرار للشوکانی، التلخیص الحبیر لابن حجر، نصب الرایة للزیلعی، الدرایة لابن حجر وغیرہ خوب دیکھ کر اس مسئلہ کے متعلق قلم اٹھایا ہے۔ میرے نزدیک سب سے زیادہ کمزور مسلک شافعیہ، حنابلہ، مالکیہ کا ہے۔ ان کے مذہب کی بنا صرف اشارات، استنباطات، استدلالات، تمثیلات پر ہے کہ کوئی نص صریح نہیں ہے۔ کما یظهر من کلام ابن رشد فی البدایة اور قائلین حصر کی دلیل اس لائق نہیں ہے کہ اس سے آیات قرآنیہ واحادیث نبویہ کے عموم کی تخصیص ہو سکے۔ ہاں اگر خمسۃ اوسق والی حدیث کی طرح صحیح ہوتی تو باوجود آحاد ہونے کے اس سے تخصیص درست ہو جاتی۔

(۲) قیل: إن البخاری اشترط اللقاء والسماع ولو مرة: ولم یکتف بأصل المعاصرة وإمکان اللقاء فی جامعه الصحیح فقط، لا فی أصل الصحة، أی شرطه هذا، إنما هو للحدیث الصحیح الذی یورده فی جامعه خاصة، لا للصحیح مطلقا، فلا یخرج فی جامعه حدیثا معنعنا إلا بعد ثبوت السماع، لکن الظاهر عندی (☆) أنه

☆ ۱ هذا خلاف ماصرح به ابن کثیر فی اختصار علوم الحدیث، فارجع الیه والظاهر ماصرح به ابن کثیر۔ عبیداللہ رحمانی ۱۵/جمادی الآخر ۱۳۶۵ھ

اشترط ذلک للصحيح مطلقا،أی التزم ذلک فی أصل صحة الحديث لا لصحيحه خاصة، فلا يكون الحديث المعنعن صحيحا عند، إلا إذا ثبت اللقاء والسماع، كما لا يخفى على من تأمل فی مناقشة مسلم مع من اشترط ذلک فی أصل صحة الحديث.

والراجح عندی ماذهب اليه البخاری ومن وافقه، ووجه رجحانه وقوته، هو الوجدان والاحتياط فی رواية الحديث، والنسبة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتوثق والتشددوعدم التسامح وترک التساهل فی شأن الحديث، وأمره هو الأحوط فی الدين ،كما لايخفى على أهل التورع، ولا حاجة عندی فيه إلى مزيد الفيل والقال والردو القدح، فتأمل، ولا تقلق نفسک، ولا تتعبها فی أمرغيرطائل.

(۳) امام بخاری نے اپنے مختارات اور مذاہب کو کسی کتاب میں مدون نہیں فرمایا ہے۔ صحیح بخاری کے تراجم وابواب سے شراح نے ان کا مذہب مستنبط کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن شراح کے یہ استنباطات محض ظنی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے استنباطات ایک دوسرے کے مخالف ہیں، کوئی کچھ مستنبط کرتا ہے اور کوئی کچھ، امام بخاری نے ''كتاب الجمعة'' سے پہلے ایک باب بایں الفاظ منعقد فرمایا ہے:

''باب خروج النساء الى المساجد بالليل والغلس''(۱)قيل: ان البخاری قيدبالليل، فحمل بعض أحاديث الباب مثل حديث أم سلمة وحديث أبی قتادة الانصاری على المقيد، لينسبه على أن حكم النهار خلاف حكم الليل، ولما كانت الجمعة نهارية، ثبت منه أن لا تخرج المرأة للجمعة كذا قيل، والظاهر عندی: أنه انما قيده بذلک رعاية للفظ الحديث. والإفالحكم عنده عام فی الليل والنهار، والدليل عليه حديث أم سلمة وحديث ابی قتادة الأنصاری، ويستفادمن الأحاديث أن النساء كن يحضرن الجماعات فی المكتوبات والعيدين مطلقا، وكذا قوله: ''لا تمنعوا اماء الله مساجدالله'' (۲) فهذا عمل وذاک قول، ومع ذلک ذهب فقهاء المذاهب الأربعة إلى التضيق، ومنعهن المتأخرون من الفقهاء الحنفية مطلقا، فياللعجب من جرأتهم وتقدمهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم عفاالله عنهم، ثم عقدالبخاری فی كتاب الجمعة ترجمة بلفظ: ''باب هل على من لا يشهد الجمعة، غسل من النساء والصبيان وغيرهم؟''، ومقصوده من هذه الترجمة الإشارة إلى أن الغسل، إما ليوم الجمعة فيجب، أو يؤكد على كل من يأتی عليه الجمعة، ممن يجب عليه الجمعة كالرجال البالغين المقيمين الغيرا لمعذورين، أولا يجب عليه الجمعة كالصبيان والخناثی والنساء والمسافرين والعبيد والعميان والمرضى وأهل السجن ومن بهم زمانة وغيرهم، ممن لا يشهد صلوة الجمعة بسبب عدم وجوبها عليهم، أولصلوة الجمعة فلا يجب أولايوكد إلاعلى من يشهدها سواء كان من تجب عليه، ومن فهم غيرذلک من

(۱) بخاری مع الفتح كتاب الأذان(۸۶۲) ۳/ ۳۴۷ (۲) كتاب الجمعة باب هل على من يشهد للجمعة غسل من النساء والصبيان (۹۰۰) ۲/ ۳۸۲.

أنه أشار بذلک بهاتين الترجمتين إلى عدم جواز خروجهن إلى الجمعة، فقد حاد عن الحق والصواب.

ولم أرنصاً صريحاً يدل على حضور النساء الجمعة فی عهدالنبی صلی الله علیه وسلم ،غیرعمومات الأحاديث، وهی تكفی للدلالة على جواز خروجهن فی الجمعة وغيرها من المكتوبات، ومن كان عنده علم بنصّ يدل على ذلک صريحا، فليخبرنی به ولا یضن، فإن البخل والضن فی العلم من أقبح القبائح.

وأما صلوتهن الجمعة بصلوة أهل المسجد، مع كونهن فی الحجرات التی تكون فی جنبات صفوف الرجال عن يمينها وعن يسارها، فهی جائزة عندی من غیرشک، یدل علیها مافی المدونة الكبرى ۱/۸۳ للامام مالک برواية سحنون عن ابن القاسم، "قال سحنون : وأخبرنی ابن وهب عن سعيد بن أبی أيوب عن محمد بن عبدالرحمن: أن أزواج النبی صلی الله علیه وسلم كن يصلين فی بيوتهن لصلوة أهل المسجد " انتهی.

ولاشک أن بعض بيوت أزواجه علیه السلام كان فی يمين المسجد ويساره، والأثرعام للجمعة وغيرهامن المكتوبات، ولا دليل لمن يمنع ذلک، فإنه يكفی لصحة الاقتداء علم انتقالات الامام، بالمشاهدة والرؤية أوبسماع تكبيرات الامام، وهو حاصل فی تلک الصورة، فلا يلتفت إلى ماذكره الموفق ابن قدامة فی المغنی ۳/۴۵ بغيرسند:"أن عائشة قالت لنساء كن يصلين فی حجرة عائشة: لا تصلين بصلوة الإمام، فإنكن دونه فی حجاب" انتهی. وكيف لايضرب على هذه الرواية، وقدروى البيهقی فی سننه ۱/۳۳۸مايدل على أن عائشة وأسماء قدصلتا صلوة الكسوف لصلوة أهل المسجد فی حجرة عائشة، ففی رواية لأسماء عنده: "قالت خسفت الشمس على عهدرسول الله صلی الله علیه وسلم، فدخلت على عائشة وهی تصلی، فقلت: ماشأن الناس يصلون فأشارت برأسها إلى السماء، (وفيه): فأخذت قربة من ماء الى جنبی، فجعلت أصب على رأسی" الخ. فقولها: دخلت على عائشة وهی تصلی، وكذا قولها: فأخذت قربة من ماء إلى جنبی، يدلان على أنهما اقتدتا النبی صلی الله علیه وسلم من حجرة عائشة التی كانت عن يسار المسجد، وفی رواية لعائشة عند النسائی، أنهاقالت: خرج النبی صلی الله علیه وسلم مخرجا،فخسفت الشمس، فخرجنا الى الحجرة فاجتمع الينا نساء الحديث.(۱).

قال الحافظ فی الفتح ۱/۱۸۱) فی شرح حديث أسماء فی باب من أجاب الفتيا باشارة اليد والرأس: "(قولها:فإذا الناس قيام) كأنها التفتت من حجرة عائشة إلى من فی المسجد، فوجدتهم قيامافی صلوة الكسوف، استدل به ابن البطال على جواز خروج النساء الى المسجد لصلوة الكسوف، وفيه نظر،لأن أسماء إنما صلت فی حجرة عائشة، لكنه يمكنه أن يتمسک بما ورد فی بعض طرقه، أن نساء غيرأسماء كن بعيدات

(۱) كتاب الكسوف باب كيف صلاة الكسوف ۳/۱۳۳-۱۳۴.

عنها، فعلى هذا كن في مؤخر المسجد، كما جرت عادتهن في سائر الصلوات" انتهى.

س : امام بخاری کے نزدیک عورتوں کا نماز جمعہ وغیرہ میں حاضر ہونا جائز و درست ہے یا نہیں؟ اور زمانہ نبوی میں عورتیں نماز جمعہ میں آتی تھیں یا نہیں اور مردوں کی صف کے برابر کسی حجرہ میں عورتوں کا جمعہ پڑھنا درست ہے یا نہیں؟ جیسے مسجد اہل حدیث کلاں صدر بازار دہلی کے شمالی حجرہ میں عورتیں نماز جمعہ ادا کرتی ہیں۔

(عبدالخالق رحمانی۔ از کھنڈیلہ ۔ جے پور)

ج : أعلم أن الإمام البخارى مجتهد مطلق، صاحب الاجتهاد المستقل، مثل الأئمة الأربعة وغيرهم، لكنه لم يجمع مسائله في تأليف، ولم يؤلف في بيان مجتهداته كتابا،نعم وضع في جامعه الصحيح تراجم يستنبط منها مذهبه، وهذه التراجم بعضها واضحة صريحة في بيان مراده ومذهبه، وبعضها مجملة مغلقة غير واضحة، وقد يعزفي هذا النوع الثاني، الوقوف على مقصوده وتحصيل مراده، حتى لم يدرك الى الآن مراده، إلاعلى طريق الجزر والتخمين، ولذا تجد الشراح وأصحاب الدروس يختلفون في تحقيق مراده وتعيين مقصوده، ويتكلفون لذلك مشقة يعرق بها جبينهم ،ومع ذلك لاينكشف الأمر على جليته.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن البخارى عقد ترجمة قبل كتاب الجمعة بلفظ: باب خروج النساء الى المساجد بالليل والغلس، (١) أوردفيها ستة أحاديث، بعضها مطلق في الزمان، وبعضها مقيد كحديث ام سلمة، وحديث أبي قتادة الأنصارى محمول على المقيد، وتنبيها على أن حكم النهارخلاف حكم الليل، ولما كانت صلوة الجمعة نهارية، ثبت منه أن المرأة لاتخرج للجمعة، كذا قيل في بيان مقصوده من هذه الترجمة.

والظاهر عندى أنه إنما قيدفي الترجمة بالليل رعاية للفظ الحديث فقط، وإلا فالحكم عنده عام في الليل والنهار، وإنما قيد في بعض الأحاديث بالليل، لأن الليل أسترلهن، أولأنهم ماكانو يمنعونهن بالنهار، لا لأن حكم الليل خلاف حكم النهار، والدليل على استواء حكمهما، اطلاق حديث أم سلمة وحديث ابى قتادة الانصارى.ويدل عليه أيضا قوله صلى الله عليه وسلم: "لا تمنعوا إماء الله مساجدالله "(٢).

ويدل عليه أيضا، أن النساء في زمن النبى صلى الله عليه وسلم وزمن الخلفاء الراشدين، كن يحضرن الجماعات في المكتوبات مطلقا، وكذا في العيدين والكسوف، فذاك قول وهذا عمل، وفي كل منها دليل على جواز خروج النساء الى المسجد للجمعة، وغيرها من المكتوبات والعيدين، ومع ذلك ذهب فقهاء

---

(١) بخارى مع الفتح (٦٦٢) ٢/٣٤٧(٢) بخارى مع الفتح كتاب الجمعة باب الطيب للجمعة (٨٨٠)٢/٣٦٤ وباب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم (٨٩٥) ٢/٣٨٢.

المذاهب الأربعة إلى التضييق عليهن، حتى منعهن المتأخرون من الحنفية مطلقا، فياللعجب من جرأتهم وتجاسرهم وتقدمهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا وقد بوب البخارى فى الجمعة بابا بلفظ: باب فضل الغسل يوم الجمعة، وهل على الصبى شهود يوم الجمعة أوعلى النساء؟" (فتح ۲/۳۵٦)، استعمل بالاستفهام فى الترجمة، ولم يصرح بالحكم، ليخرج الطالب جواب الإستفهام من أحاديث الباب، وجوابه عندى: أنه لايجب على الصبى والنساء شهودالجمعة، لقوله فى حديث ابى سعيد الخدرى: "على كل محتلم" فإن مفهوم النعت يدل على أنه لايجب الغسل يوم الجمعة على الصبيان والنساء، ومن المعلوم أن الغسل لصلوة الجمعة، فإذا لم يجب الغسل عليهم، لم يجب عليهم شهودالجمعة أيضا.

ويدل على ذلک ايضا، ما رواه ابوداود والنسائى وابن خزيمة وابن حبان (۱) وغيرهم، عن نافع عن ابن عمر عن حفصة مرفوعا: "الجمعة واجبة على كل محتلم، وعلى من راح الجمعة الغسل" وأشاربذكر النساء والصبى أيضا إلى الحديث المصرح، بأن لاجمعة على امرأة ولا صبى، لكونه ليس على شرطه فى الصحيح، من النساء والصبيان وغيرهم، ومقصوده من هذه الترجمة، الإشارة إلى وإن كان الاسناد صحيحا، ثم ترجم بعد تسعة أبواب بلفظ: "هل على من لا يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم؟" (۲) ومقصوده من الترجمة الإشارة الى الإختلاف، أن الغسل ليوم الجمعة أولصلوة الجمعة، والأول مذهب الإمام محمد وداودالظاهرى، فيشرع عندهما على كل من يأتى عليه يوم الجمعة من الرجال المقيمين الغير المعذورين الذين يشهدون صلوة الجمعة لوجوبها عليهم، ومن الصبيان والخناثى والنساء والمسافرين والعبيد والعميان والمرضى وأهل السجن والزمنى وغيرهم ممن لا يشهد الجمعة لعدم وجوبها عليهم.

والثانى مذهب الجمهور، فلا يشرع الغسل عندهم إلا على من يشهدها ويحضرها، سواء كان ممن تجب عليه الجمعة من المكلفين الذكورالمقيمين الغيرالمعذورين،أوكان ممن لا تجب عليهم كالنساء والصبيان وغيرهم.

واستعمل الإستفهام فى الترجمة للاحتمال الواقع فى حديث أبى هريرة (۸۹۷): "حق على كل مسلم أن يغتسل" فإنه شامل للجميع، لكن التقييد فى حديث ابن عمر المرفوع بمن جاء منكم، يخرج من لم يجيئى، وأشار بذكر اثر ابن عمر فى الترجمة بلفظ: إنما الغسل على من يجب عليه الجمعة، الى أن الغسل للجمعة

---

(۱) ابوداود كتاب الطهارة باب فى الغسل يوم الجمعة (۳٤۲) ۱/۲٤٤ وابن خزيمة ۳/۱۱۰ وابن حبان ۲/۲٦۲ كلهم بلفظ: على كل محتلم رواح الجمعة، وعلى كل من راح الى الجمعة الغسل، والنسائى فى كتاب الجمعة باب التشديد فى التخلف ممن الجمعة ۳/۸ بلفظ: رواح الجمعة واجبة على كل محتلم۔ (۲) بخارى مع الفتح ۲/۳۸۱.

لايجب عنده إلا لمن وجبت عليه الجمعة، وأن المراد بالاستفهام عدم وجوب الغسل على من لا يشهد الجمعة، وفيه تنبيه على أن الغسل عنده لصلوة الجمعة، كما هومذهب الجمهور، ويؤيد ذلك مارواه ابوعوانة وابن خزيمة وابن حبان في صحاحهم، من رواية عثمان بن واقد عن ابن عمر مرفوعا:" من أتى الجمعة من الرجال والنساء فليغتسل، ومن لم يأتها فليس عليه غسل.

قال الحافظ: "رجاله ثقات، لكن قال البزار: أخشى أن يكون عثمان بن واقدوهم منه" (الفتح ۲/۳۵۸)

والظاهر عندى أن الاحاديث الواردة فى الغسل على ثلثة أنواع، فبعضها يدل على مشروعية الغسل ليوم الجمعة ،وبعضها على مشروعية الغسل لصلوة الجمعة، فتحصل من هذا، أن ههناثلث غسلات، والثالث هوالذى اختلف فيه أنه سنة مؤكدة أو واجب؟ فمن اغتسل قبل صلوة الجمعة عمل بجميع الأنواع، ومن اغتسل فى يوم من أيام الأسبوع غير الجمعة، فإنه العمل بالنوعين الاخيرين.

وقدظهر بما بينا من مراد البخارى من هذه الأبواب الثلاثة، أنه لايجب عنده لشهودصلوة الجمعة على النساء، لكنها إذا أرادت أن تشهدها بجواز شهودهاالجمعة، فعليها الغسل لا إذا لم تشهد، والحاصل أنه ليس فى هذه التراجم الثلث أدنى دلالة أوإشارة إلى عدم جواز خروج النساء الى الجمعة، ومن فهم ذلك منها فقد أبعد.هذا ولم أرنصا صريحا..............

س : کیافرماتے ہیں علماءدین ومفتیان شرع متین مسائل ذیل میں:

موجودہ زمانے میں بعض مساجد میں ہر جمعہ کوفرض نماز کے سلام کے معاًبعد، ایک یادوآدمی صفوں میں نمازیوں کے سامنے ڈبہ کھڑکھڑاتے ہوئے چلتے ہیں تاکہ انہیں چندہ مل جائے۔یہ چہل قدمی مصلیوں کے اذکارواد عیہ میں ذہنی انتشار کا موجب ہوتی ہے۔پیسے والے چند پیسے ڈبہ میں ڈالتے رہتے ہیں۔کیااس طرح باالتزام چندہ کرناعندالشرع جائزودرست ہے؟

کیادوررسالت سے لے کرخلفاءراشدین تک فرض نماز جمعہ کے سلام کے معاًبعد، مذکورہ طور پر باالتزام چندہ کرنے کی نظیرملتی ہے؟

نمازمفروضہ کے سلام کے بعداذکارواد عیہ کامسنون ہوناثابت ہے یانہیں؟اگرہےتواذکارواد عیہ قلیلہ وکثیرہ کاترک اورچندے کی فوقیت وترجیح کس حدتک عندالشرع درست وجائزہے؟بینوا وتوضحوا توجروا عندالله.

ج : مسجدمیں کسی حاجت مند کاسوال کرناگوشرعاجائزہے،جیساکہ سنن ابوداودمیں "باب المسئلة فى المسجد" کے ماتحت روایت کردہ حدیث سےاس کاجوازثابت ہوتاہے۔لیکن سوال میں چندہ مانگنےکی مذکورہ صورت یعنی:فرض نماز جمعہ سے سلام پھیرنے کےفوراًبعدیادوچارمنٹ کے بعد،دوایک آدمیوں کاصفوں کے درمیان مصلیوں کے سامنے ڈبہ کھڑکھڑاتے

ہوئے، اس لیے گزرنا کہ مصلیان اس میں کچھ پیسے ڈال دیں یہ طریقہ مطلقاً مکروہ ومذموم ہے، چاہے کبھی کبھار ایسا کیا جائے یا ہر جمعہ کو التزاماً، اس طرح چندہ مانگا جائے۔ عہد نبوت وعہد صحابہ کرام میں اس طرح چندہ مانگنے کا کہیں اتہ پتہ نہیں ملتا۔ نیز سلام کے بعد صفوں کے درمیان مقتدیوں کے سامنے اس طرح ڈبہ کھڑکھڑاتے ہوئے چندے سے فرض نماز کے بعد جواذ کار مشروع ہیں ان میں خلل پڑنا اور انتشار پیدا ہونا بالکل ظاہر ہے۔ بنابریں سوال میں چندہ مانگنے کا مذکورہ طریقہ واجب الترک ہے۔

مسجد یا مدرسہ یا کسی کی ذاتی ضرورت کے لیے مسجد میں چندہ مانگنا ہی ہے، تو مسجد سے باہر نکلنے کی جگہ کے قریب بند ڈبہ رکھ دیا جائے تا کہ اس میں چندہ ڈالنے والے پیسے ڈال دیا کریں۔ ھذا ماظھر لی والعلم عنداللہ تعالیٰ۔

املاہ عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۲؍صفر ۱۳۹۶ھ

☆ نماز اور دعائے مسنون سے فارغ ہونے کے بعد مسجد میں چندہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن صورت مسئولہ میں وہ جواب بالکل صحیح ہے جو حضرت شیخ الحدیث صاحب نے تحریر فرمایا ہے۔

عبدالغفور بسکوہری

۱۹؍مارچ ۱۹۷۶ء مطابق ۱۹؍صفر ۱۳۹۶ھ

محدث بنارس، (شیخ الحدیث نمبر) ۱۹۹۷ء

س: ایک شخص نماز کے اخیر قعدے میں آ کر ملا اور رکعت دونوں نہیں ملی، اب وہ شخص جمعہ پانے والا ہے یا نہیں؟ وہ رکعت جو جا رہی ہے ان کی ادائے گی کس صورت سے ہوسکتی ہے؟

سائل عبدالرحیم پارچہ فروش معرفت سدو بھٹیاری

سرائے پختہ مرادنگر ضلع میرٹھ خریداری نمبر: ۶۹۲ء

ج: جو شخص جمعہ کی دونوں رکعت ختم ہو جانے کے بعد قعدہ میں آ کر شریک ہوا، بعض علمائے اہل حدیث ائمہ ثلاثہ (امام شافعی، امام مالک امام احمد) کے مذہب کے مطابق، ایک ضعیف حدیث کی بناء پر یہ کہتے ہیں کہ امام کے سلام کے بعد وہ جمعہ کی قضا نہ کرے، بلکہ چار رکعت ظہر پڑھے اوس کا جمعہ چھوٹ گیا، لیکن میرے نزدیک اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب قوی اور راجح ہے۔ یعنی: اگر قعدہ میں شریک ہوگیا ہے تو امام کے سلام پھیرنے کے بعد جیسے اور نمازوں کی قضا کرتا ہے، اسی طرح جمعہ کی دونوں چھوٹی ہوئی رکعتیں بھی پڑھ کر سلام پھیر دے۔ آں حضرت ﷺ عام نماز کے متعلق بلا تخصیص واستثناء کسی نماز کے فرماتے ہیں: "ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا" (صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرہ)(۱).

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی

باب العیدین

مکرمی جناب مولانا ابوالقاسم صاحب بنارسی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

جناب مولانا عبیداللہ صاحب نائب ایڈیٹر ونگران رسالہ محدث ماہ دسمبر ۱۹۳۸ کے رسالہ محدث صفحہ ۱۰ پر۔۔۔تحریر فرماتے ہیں۔ کیا یہ صحیح ہے؟۔عید کی نماز قصبہ، یا گاؤں، یا شہر سے باہر یعنی: کھلے ہوئے میدان میں ادا کرنی سنت ہے اور بغیر عذر کے مسجد میں یا پختہ چبوترہ یا چہار دیواری گھیر مسجد کی صورت بنا کر احاطہ میں ادا کرنا خلاف سنت ہے۔آنحضورﷺ کا مصلی عیدگاہ صحراء میں تھا جس کو۔۔۔ کہتے ہیں۔آپﷺ نے صرف ایک دفعہ بارش کے عذر کی وجہ سے مسجد نبوی میں عید کی نماز پڑھی تھی اور مسجد کے اشرف مواضع اور افضل بقاع ہونے کے اس کے بعض حصہ کے ''روضۃ من ریاض الجنۃ ''ہونے کے باوجود بغیر عذر کے کبھی اس میں نماز عید نہیں پڑھائی، اور عیدگاہ میں منبر لے جانا بدعت ہے۔اب خلاصہ جواب طلب یہ ہے کہ اگر مضمون مذکور صحیح ہے تو جو اس وقت مسجد کی صورت میں عیدگاہ موجود ہیں اور ہر سال اس میں نماز عید ادا کی جا رہی ہیں۔خلاف سنت ہوتی یا نہیں؟ اور اب ان مسجدوں کو کونسا کام میں لایا جائے؟

محمد سلیمان گیاوی۔۲۲محرم الحرام ۱۳۵۸ھ

ج : اخبار محدث دہلی کا مضمون مذکور بالکل صحیح اور مطابق حدیث ومذہب محدثین ہے۔عیدگاہ کے لئے مسجد کی شکل کی عمارت تعمیر کرنی بدعت ہے۔ان کو گرا دینا چاہیے اور نماز عیدین کسی کھلے ہوئے میدان میں پڑھنی چاہیے جس کے قرب وجوار مین آبادی اور کوئی عمارت نہ ہو جیسا کہ حدیث میں آیا ہے:''لایبنی فیہ لبنۃ علی لبنۃ ولا خیمۃ ''(وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی للسمہودی ۲/ ۱۷۷) واللہ اعلم۔

وکتبہ

مولوی ابوالقاسم محمد خان سیف محمدی، بنارسی

صفر المظفر ۱۳۵۸ھ

مکرم ومحترم عالے جناب مولانا مولوی ابوالوفاء ثناء اللہ صاحب مفتی اسلام/ زید مجدکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ:

مزاج مبارک! براہ کرم استفتاء کا جواب باصواب ازروئے قرآن وحدیث عنایت فرمائیں۔اور ہر مسئلے کی اولویت

تحریر فرمائیں گے میں شکر گزار رہوں گا اور اللہ تعالیٰ اجر جزیل عنایت فرمائے گا۔ فقط

محمد سلیمان گیاوی، لال گنج، سانڈی، بردوان

(۱) حدیث میں ہے ''لایبنی فیه لبنة علی لبنة و لاخیمة'' کیا اس مضمون کی کوئی حدیث صحیحین میں آئی ہے؟ اور یہ حدیث کیسی ہے؟ آبادی سے باہر عیدین کے لئے عدم واقفیت کی بنا پر مسجد یا چہار دیواری کی تعمیر ہو چکی ہے، کیا اسے منہدم کر دینا چاہیے؟

(۲) شہر، قصبہ، گاؤں کی جامع مسجد میں بغیر عذر شرعی عیدین کی نماز پڑھی جاسکتی ہے؟

(۳) آبادی کے اندر خاص عیدین کے لئے مسجد یا چہار دیواری کی شکل تعمیر کرنا جائز ہے؟

(۴) آبادی کے اندر شہر، قصبہ، گاؤں کوئی وسیع میدان ہو وہاں عیدین کی نماز ہو سکتی ہے؟ یا آبادی کے باہر میدان شرط ہے؟

(۵) آبادی سے باہر خواہ شہر ہو، قصبہ ہو، گاؤں میں عیدین کے لئے مسجد یا چہار دیواری تعمیر کی جاسکتی ہے یا بدعت ہو جائے گی۔

(۶) آبادی سے باہر عیدین کے لئے مسجد یا چہار دیواری کی شکل تعمیر کر دی گئی ہے اب آبادی بڑھ جانے سے وہ مسجد یا چہار دیواری وسط آبادی میں ہوگئی ہے۔ اوس مسجد یا چہادیواری کے لئے کیا حکم ہے؟

(۷) آبادی سے باہر میدان میں عیدین کی نماز ہوتی تھی، اب آبادی بڑھ جانے سے وہ میدان وسط میں آگیا ہے اب اوس میدان میں عیدین کی نماز پڑھی جاسکتی ہے؟

(۸) بعض جگہ عید الفطر کی نماز آبادی سے باہر میدان میں ادا کی جاتی ہے اور عید الاضحیٰ کی نماز مسجد میں، کیا ایسا کرنا جائز ہے بغیر عذر کے؟

(۹) نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آبادی سے باہر کھلے میدان میں عیدین کی نماز پڑھنے کا حکم صادر فرمایا ہے۔ اس کا کیا مقصد ہے اور کیا فائدہ ہے؟

(۱۰) زید کہتا ہے کہ عیدین کی نماز میں جماعت بڑی ہو جاتی ہے اور اس کے لئے جامع مسجد نا کافی ہوتی ہے۔ لہٰذا میدان میں عیدین کی نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے؟

یہ سن کر عمرو نے کہا کہ نہیں بلکہ شان اسلام، شان مسلمان بڑھانے اور کفار کو مرعوب کرنے کے لئے آبادی سے باہر کھلے میدان میں عیدین کی نماز ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ زید نے کہا کہ اس سے ہمیں اتفاق ہے۔ دراصل اسلام کے کل احکام بلا سبب نہیں ہیں۔ فرد اور شخصی زندگی کی کوئی حقیقت نہیں ہے، جماعتی زندگی کو دنیا کی ہر متمدن قوم نے فروغ دیا ہے۔ اور اس کو کامیابی کا راز تصور کیا ہے۔ اسلام نے بلا تعصب ملک اور قوم کے ہر ایک اچھے کام کو بہت پسند کیا ہے، جماعتی زندگی کو نہ صرف اسلام نے پسند فرمایا ہے بلکہ متبع کو اس کا مکلف کر دیا ہے اور اس کے خلاف ورزی کرنے والے کو وعید۔

اسلام نے جب نماز کا حکم دیا تو ساتھ ہی جماعت کا بھی حکم دے دیا۔ مگر ہر شخص پر روز اور ہر وقت اس کا پابند ہونے سے مجبور ہے

ہفتہ میں ایک روز جماعت کا قیام نہایت ضروری ہوا۔اس کے لئے جامع مسجد کا ہونا ضروری ہوا۔یہ تو ہر شہر کے لئے۔دیہاتوں میں تو اکثر ایک ہی مسجد ہوتی ہے۔ایک اور اسلامی اجتماع اس سے بڑی اور سال میں دوبار ہوتی ہے،اس عظیم الشان نظارہ کے لئے میدان میں جمع ہونے کا حکم دیا۔ایک اور اسلامی عالم گیر اجتماع جو سال بھر میں ایک بار ہوتی ہے اور صاحب ثروت پر زندگی میں ایک بار اس اجتماع میں شرکت ضروری قرار دیا گیا ہے عالم گیر اجتماع کے لئے میدان عرفات جگہ قرار دی گئی۔حقیقت یہ ہے کہ اس اجتماع سے شان اسلام بڑھتی ہے اور کفار مرعوب ہوتے ہیں۔اب سوال یہ ہے کہ زید حق پر ہے یا عمرو؟تلك عشر كاملة.

ج : یہ حدیث ہمارے علم میں نہیں اگر آپ کو یہ الفاظ مل جائیں تو ہمیں بھی اطلاع دیں۔مسنون طریقہ یہی ہے کہ نماز عید کے لئے کھلے میدان میں آبادی سے باہر پڑھی جائے۔اگر خاص جگہ پڑھی جائے تو حرج نہیں۔اگر خاص وجوہات کی بناء پر صلوۃ عید چہار دیواری میں پڑھی جائے تو نماز ہو جاتی ہے۔

ابوالوفاء ثناء اللہ امرتسر

ج: نماز عیدین دو رکعت کھلے میدان میں ایک جگہ خاص کر کے ادا کرنی سنت ہے۔عیدگاہ نبوی صحراء میں تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے روایت کیا ہے:''إن المصلی كان فضاء، ليس فيه شيئي يستتربه'' (طبع مصر ۱/۲۰۳)(۱).

ترجمہ : ''عیدگاہ نبوی میدان میں تھی وہاں ایسی بھی کوئی شئے نہ تھی کہ اس کا سترہ اور آڑ بنایا جاسکے''۔اور ابن ماجہ کے شیخ عمر بن شبہ نے روایت کیا ہے:''لايبنى فيه لبنه على لبنه ولا خيمة'' (خلاصة الوفاء للسمهودى طبع دوم ص:۱۷۷ ووفاء الوفاء للسمهودى طبع مصر ۲/۲۱ معروف به تاريخ مدينه) ترجمہ:''عیدگاہ میں اینٹ پر اینٹ نہ بنائی جائے،نہ خیمہ وہاں نصب کیا جائے''۔

حدیث ابن ماجہ کو سندھی محشی صحیح اور اس کے راویوں کو ثقہ لکھتا ہے اور حدیث دوم کے رجال کا حال معلوم نہیں۔آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک بار بارش کے وقت اپنی میں مسجد نماز عید ادا فرمائی تھی اور کبھی مسجد میں نہیں۔حالاں کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھنے کی بڑی فضیلت ہے دس ہزار نمازوں کا ثواب ملتا ہے باوجود اس فضیلت کے بھی نماز عیدین میں نہیں پڑھتے۔پس مسجد میں ہرگز نماز عیدین نہیں پڑھنی چاہیے۔رہ گئی چہار دیواری والی عیدگاہ تو نماز اس میں ادا ہو جائے گی،لیکن نہ پڑھنا اولیٰ ہے۔اسے چھوڑ کر میدان میں نماز ادا کریں۔اللہ اعلم

وکتبہ
مولوی ابوالقاسم سیف محمدی سلفی سعیدی بنارسی
سعید محل نمبر ۳۶ بازار سیشمن متصل درانگر بنارس (یوپی)

مہر
مدرسہ اسلامیہ سعیدیہ بنارس ۱۲۹۹

س : عیدین کی تکبیرات زوائد کی صحیح تعداد بارہ ہے یا چھ؟ کیا چھ کے لیے بھی صحیح احادیث سے ثبوت ہے؟

(۱) سنن ابن ماجة كتاب العيدين باب ماجاء في الحربة يوم العيد (۱۳۰۴) ۱/۴۱۴.

ج : احادیث معتبرہ مرفوعہ اور آثار خلفاء راشدین سے عیدین کی نماز بارہ تکبیرات زوائد کے ساتھ ثابت ہے، صرف چھ تکبیروں کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔ تفصیل مرعاۃ المفاتیح ۲/۳۲۸-۳۴۱ میں ملاحظہ کیجئے، فقط۔

(دستخط) عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۱۳۸۶/۱۱/۹ھ

(محدث بنارس اگست ۱۹۹۷ء)

☆ آپ نے لکھا ہے کہ عیدین میں تکبیرات زوائد کے محل کے متعلق اولی الاقوال کیا ہے؟ اس کے متعلق کوئی نص بھی ہے؟

سوال کا مقصد بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تکبیرات زوائد قبل قراءت ہو یا بعد قرأت اور یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد تکبیر زوائد قبل دعاء استفتاح کہنی چاہیں یا بعد میں؟

پہلے مسئلہ کے بارے میں مفصل بحث مرعاۃ دوم ص: ۳۳۸ میں اور دوسرے مسئلے کا ذکر مرعاۃ دوم ص: ۳۴۲ میں موجود ہے۔ تکلیف کر کے مرعاۃ دیکھ لیں۔

عبیداللہ رحمانی

(نقوش شیخ رحمانی ص: ۶۰)

س : عیدین کی تکبیریں ہاتھ چھوڑ کر جس طرح شیعہ نماز پڑھتے ہیں کہنی چاہئیں۔ یا ہاتھ باندھ کر مع رفع یدین کے ادا کرنی چاہئیں۔

سائل مولوی محمد

امام جامع مسجد اہل حدیث کوٹ صدر خاں ضلع فیروز پور

ج : عیدین کی تکبیریں ہاتھ باندھے ہوئے کہنی چاہئیں۔ ان تکبیرات کے وقت ہاتھ نہیں چھوڑنا چاہیے۔ تکبیر تحریمہ کے بعد نماز میں اصل ہاتھ باندھنا ہے۔ جیسا کہ پنجگانہ فرائض اور تمام نوافل میں احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

صلوۃ عیدین بھی شرعی نماز ہے۔ اس لیے اس میں بھی اسی اصل پر عمل ہوگا تاوقتیکہ اس اصل کے خلاف کسی معتبر حدیث سے ثابت نہ ہو جائے اور کسی حدیث سے عام نمازوں کے خلاف عیدین میں تکبیر تحریمہ کے بعد تکبیرات زوائد کے وقت ہاتھ چھوڑنا ثابت نہیں۔ اس لیے اسی اصل پر عمل ہونا چاہیے۔ تکبیرات زوائد (جن کی تعداد تکبیر تحریمہ کے علاوہ بارہ ہے) کے وقت رفع یدین کسی مرفوع حدیث سے صراحتہ ثابت نہیں، ہاں حضرت عبداللہ بن عمر ہر تکبیر کے ساتھ رفع یدین ثابت ہے۔ (أخرجه ابن الأثرم كما في المغني لابن قدامة ۲۷۳/۳) اگرچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ صحابی کا اپنا فعل ہے۔ صاحب ہدایہ نے رفع یدین عند تکبیرات العیدین کے ثبوت میں ایک حدیث پیش کی ہے۔ لیکن افسوس اس حدیث کے کسی طریق میں مثبت مدعا تکبیرات العیدین کا لفظ موجود نہیں ہے چنانچہ علمائے حنفیہ کو خود اس کا اقرار ہے۔ تعجب ہے ان لوگوں پر جو رکوع جاتے وقت اور رکوع سے سر اٹھاتے وقت رفع یدین کی جو حسب تصریح حافظ عراقی

پچاس صحابیوں سے مرفوعاً مروی ہے، جن میں حضرات عشرہ مبشرہ بھی ہیں اور جس پر بجز چند اھل کوفہ کے تمام عالم اسلامی عمل کرتا رہا، بلا دلیل منسوخ یا مباح و رخصت اور خلاف اولیٰ و مرجوح۔ اور رفع یدین نہ کرنے کو عزیمت و اولی و راجح رکھتے ہیں۔ اور عیدین میں رفع یدین کو جو کسی مرفوع حدیث سے ثابت نہیں سنت کہتے ہیں۔ فیا للعجب وضیع الأدب.

(محدث دہلی ج:۱۰ش:۲ جمادی الأول ۱۳۶۱ھ/ جون ۱۹۴۲ء)

س : بکر کہتا ہے کہ نماز عیدین سے پہلے وعظ و نصیحت وخطبہ دینا ناجائز اور بدعت ہے۔ اور زید کہتا ہے کہ نماز عیدین سے پہلے بھی وعظ و نصیحت وخطبہ دینا جائز ہے؟ لیکن زید اس پر کوئی دلیل نہیں، پیش کرتا۔ دونوں میں کس کا قول صحیح ہے؟

(محمد حبیب الرحمٰن خریدار مصباح/۷۴)

ج : تمام احادیث مرفوعہ سے عیدین کی نماز کے بعد ہی وعظ و نصیحت کرنا ثابت ہے۔ کسی ضعیف سے ضعیف حدیث میں بھی قبل نماز کے وعظ و نصیحت کرنا مذکور نہیں، پس سنت اور شرعی طریقہ یہی ہے کہ عیدین کی نماز کے بعد ہی خطبہ مروجہ اور وعظ کہا جائے۔ بنوامیہ کے بعض افراد کے علاوہ تمام امت کا اس پر عملاً اور قولاً اتفاق ہے کما قال ابن رشد فی البدایة، وابو الولید الباجی فی المنتقی، وابن المنذر والعراقی وابن قدامة فی المغنی وغیرهم۔

ابن قدامہ نے نماز سے پہلے خطبہ دینے کے بدعت ہونے کی اور فقہاء، شافعیہ نے اس کے حرام ہونے کی تصریح کردی ہے۔ ابن قدامہ نے خطبہ قبل الصلوٰۃ کو کالعدم قرار دیا ہے۔ البتہ حنفیہ اور مالکیہ اس کو محض مکروہ کہتے ہیں، درانحالیکہ ان کو اقرار ہے کہ آنحضرت ﷺ کا دائمی طریقہ تقدیم صلوٰۃ علی الخطبہ تھا۔ مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز سے پہلے خطبہ دینا مروان کی بدعت ہے۔ بہرحال ہمارے نزدیک بکر کا یہ قول صحیح ہے کہ نماز عیدین سے پہلے وعظ و نصیحت کرنا یا مروجہ خطبہ دینا بدعت ہے۔ واللہ اعلم۔

(مصباح بستی شوال ۱۳۷۲ھ)

س : عیدگاہ میں منبر لے جانا کیا درست ہے؟

ج : عیدین کے موقع پر عیدگاہ میں منبر لے جانا آنحضرت ﷺ اور خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم کا معمول نہیں تھا اور ہماری بھلائی سنت کی پیروی کرنے میں ہے۔ "عن أبی سعید الخدری، قال: أخرج المنبر فی یوم عید، فبدأ بالخطبة قبل الصلوٰة، فقام رجل (قیل هو عمار بن رویبة، ویحتمل أن یکون هو أبا مسعود) فقال: یامروان! خالفت السنة، أخرجت المنبر فی یوم عید، ولم یکن یخرج فیه" الحدیث (مسند أحمد، سنن أبو داود) (۱)

(محدث بنارس اگست ۱۹۹۷ء)

س : کوئی ۳۰ سال قبل دہلی کے اخبار اہل حدیث میں عیدگاہ کے آداب سے متعلق جو اداریہ شائع ہوا تھا، اس میں صحیح مسلم

---

(۱) مسند احمد ۳/۴۹-۲۵ ابو داود ۱/۶۷۷(۱۱۴۰).

کے حوالے سے کہا گیا تھا کہ حضرت ابوسعید خدری نے عیدگاہ میں منبر کو مروان کی بدعت کہا ہے۔اس سلسلے میں راقم نے ایک خط مدیر کے نام اور دوسرا شیخ الحدیث کے نام لکھ کر اس حدیث کے متعلق استفسار کیا تھا تو شیخ نے جو جواب ارسال فرمایا تھا وہ درج ذیل ہے:

ج: میرے علم میں صحیح مسلم میں کوئی ایسی روایت نہیں ہے، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے عیدین میں منبر پر خطبہ دینے کی مخالفت کی تھی، مسلم میں جو الفاظ ہیں ان سے صراحۃ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے خطبہ دینے کی مخالفت کی تھی۔

البتہ مسند احمد (۱)، ابوداود (۲)، ابن ماجہ (۳)، بیہقی (۴)، میں بروایت سعید خدری یہ مذکور ہے: "قال (ابوسعيد): أخرج مروان المنبر في يوم عيد، ولم يكن يخرج به، وبدأ بالخطبة قبل الصلوٰة ولم يكن يبدأ بها' قال: فقام رجل (في المبهمات أنه عمارة بن رويبة الصحابي) فقال: يامروان خالفت السنة (أى خالفت الطريقة التي كان عليها النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه بإخراج المنبر للخطبة عليه' وبخطبته قبل الصلاة) أخرجت المنبر يوم عيد' ولم يك يخرج به في يوم عيد، وبدأت بالخطبة قبل الصلوٰة ولم يك يبدأ بها' فقال أبو سعيد الخدرى من هذا؟ قالوا: فلان بن فلان، فقال أبو سعيد: أما هذا فقد قضى ماعليه." (الحديث).

یہ روایت آپ کی نظر سے گزری ہوگی، ادارہ اہل حدیث کو حوالہ دینے میں غالباً سہو ہو گیا ہے۔

(دستخط) عبیداللہ رحمانی مبارکپوری ۹/۱۱/۱۳۸۵ھ

(محدث بنارس اگست ۱۹۹۷ء)

س: کیا عید کی نماز سے پہلے یا بعد میں کوئی نماز پڑھنی جائز ہے؟

ج: عید کی نماز سے پہلے یا بعد میں عیدگاہ میں سنت یا نفل پڑھنے کا ثبوت نہیں ہے۔آنحضرت ﷺ اور صحابہ کرام نے عیدگاہ میں سنت یا نفل نہیں پڑھی ہے۔

"عن ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى يوم الفطر ركعتين' لم يصل قبلهما ولا بعدهما" (متفق عليه' "لا يتنفل في المصلى قبل صلوٰة العيد ، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يفعله مع حرصه على الصلوٰة" (هداية ۱/ ۱۵۳) اور فتاویٰ عالمگیری (۱/۱۲۱) میں ہے: "والمستحب أن يصلى أربعا بعدالرجوع الى منزله، كذا في الزاد"، (وفي الدر المختار ۱/ ۷۷۸) "لايتنفل قبلهما مطلقا، وكذا بعدها في مصلاهاته، لأنها مكروهة عندالعامة' وإن تنفل بعدها في البيت جاز' بل يندب تنفل بأربع، قال ابن عابدين: لما في الكتب الستة عن ابن عباس (ثم ذكر لفظه الذى تقدم آنفا) وهذا النفي محمول في المصلى' لما روى ابن ماجة عن ابى سعيد

(۱) مسند احمد ۳/ ۱۰ (۲) كتاب الصلاة باب الخطبة يوم العيد (۱۱۴۰) ۱/ ۶۷۷ (۳) كتاب الفتن باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (۴۰۱۳) ۲/ ۱۳۳۰ (۴) السنن الكبرى ۳/ ۲۹۶-۲۹۷.

الخدری قال: کان رسول الله ﷺ لایصلی قبل العید شیئا ، فإذا رجع إلی منزله صلی رکعتین'' انتهی.

کتبہ: عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسة دارالحدیث الرحمانیة بدہلی

س : عیدین کی نماز کے بعد معانقہ وبغل گیر ہونا جائز ہے یا نہیں؟

ج : عیدین کی نماز کے بعد معانقہ کرنا اور بغل گیر ہونا، نہ آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے، نہ صحابہ کرام سے، نہ تابعین سے' غرض یہ کہ یہ چیز قرون ثلاثہ سے مشہود لہا بالخیر میں نہیں تھی۔ اور چاروں اماموں سے بھی یہ فعل ثابت نہیں ہے اس لیے بدعت ہے۔ آنحضرت ﷺ فرماتے ہیں: ''من أحدث فی أمرنا مالیس منه فهو رد'' پس اس فعل کے ناجائز و بدعت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسة دارالحدیث الرحمانیة بدہلی

س : عیدین کے دن خوشی میں نہ کہ ثواب سمجھ کر سلام اور معانقہ کرنا کیسا ہے؟

(سائل: محمد عیسی متعلم جامعہ اسلامیہ فیض عام مئو اعظم گڑھ)

ج : ہمارے خوشی اور غمی گذارنے کا طریقہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے طریقہ کے مطابق ہونا چاہیے، آپ ﷺ کے بعد صحابہ کرام کی پوری زندگی ہمارے لئے ہر حال اسوہ حسنہ ہے۔ اور عیدین میں مروجہ سلام و معانقہ و مصافحہ کا ثبوت و وجود عہد صحابہ میں نہیں تھا بجز: '' تقبل الله منا ومنکم ''جملہ دعائیہ کے۔

عبیداللہ رحمانی مبارکپوری

۱۱/۱۱/۱۴۰۳ھ/۲۱/۸/۱۹۸۳ء

س : لوگ عیدین کے دن خصوصاً والدین، اور اپنی عورت کے والدین، استادوں اور اپنے سرپرستوں کی قدم بوسی کرتے ہیں۔ کیا یہ جائز ہے؟

ج : خصوصیت کے ساتھ عید کے دن والدین، سسر و خوش دامن، استاذ اور سرپرست کی قدم بوسی کرنی ثابت نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص اتفاقی طور پر کبھی کسی سے متقی عالم، بزرگ دین دار وغیرہ کی قدم بوسی کرلے اور ہاتھ چوم لے محض اس کے علم اور دین کی وجہ سے تو کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کما یدل علیه الأحادیث المرویة عن ابن عمر فی أبی داود، والترمذی، وابن ماجه، وعن صفوان بن عسال فی الترمذی، والنسائی، وابن ماجه، وعن زارع فی أبی داود، وعن ابن عباس وجابر بن عبداللہ ویزید بن الخصیب وغیرهم عند أبی بکر الأصبهانی المعروف بابن المقری. قال الأبهری:''إنما کرهها مالک إذا کانت علی وجه التکبیر والتعظیم لمن فعل به ذلک، وأما إذا قبل إنسان یدالإنسان أو وجهه

أو شيئا من بدنه، مالم يكن عورة، على وجه القربة إلى الله تعالىٰ لدينه أو لعلمه أو شرفه ذلک جائز، وتقبيل يد النبي صلى الله عليه وسلم تقرب إلى الله تعالىٰ 'وما كان من ذلک تعظيما لدنيا أو لسلطان أو لوجه من وجوه التكبير فلا يجوز "انتهى.

" تقبيل يد العالم والسلطان العادل جائز، ولا رخصة في تقبيل يد غيرهما، هو المختار، كذا في الغياثية. طلب من عالم أو زاهد، أن يدفع إليه قدمه، ليقبله، لا يرخص فيه ولا يجيبه إلى ذلک عند البعض، وذكر بعضهم يجيبه الى ذلک، وكذا إذا استاذنه أن يقبل رأسه أو يديه. كذا في الغرائب". (عالمگیری ۴/۱۵۶)

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بدارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

س : کیا عید کے موقعہ پر دوست واحباب کو کثرت محبت کے لیے خواہ وطن میں ہوں یا وطن سے دور، عیدی کارڈ لکھ سکتے ہیں، اسی طرح کوئی تحفہ بھیجنا کیا یہ سب فضول خرچی نہیں ہے؟

ج : عیدین کے موقع پر دوست احباب خویش واقارب کو عیدی کارڈ اور لفافے لکھنا، یورپین قوموں کا دستور اور شعار وطریقہ ہے۔ غلام ہندوستانیوں نے انہیں سے یہ سنت سیکھی ہے، کیوں کہ یہ اپنی جہالت وحماقت سے سفید چمڑی والوں کی ہر چیز میں تقلید کرنے کو باعث عزت وسربلندی سمجھتے ہیں، مسلمانوں کو اس رسم سے قطعاً اجتناب کرنا چاہیے کہ اس میں یرقان ابیض والوں کی تقلید کے علاوہ اسراف بھی ہے جو شیطانی کام ہے۔ عید کے دن تحفہ بھیجنا بھی کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ محض ایک رسم ہے۔

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی

المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدھلی

س : بنگال کے اکثر اطراف میں عورتیں عیدین کی نماز ادا کرنے کے لیے عیدگاہ میں نہیں جاتیں، بلکہ مردوں کے عیدگاہ چلے جانے کے بعد اپنے محلّہ کی پنجگانہ نماز والی مسجد میں، یا جامع مسجد میں، اور بعض جگہ محلّہ کے سردار یا مولوی یا پیر کے مکان میں جمع ہو جاتی ہیں اور نماز عیدین بغیر خطبہ کے، یا مع خطبہ کے ادا کرتی ہیں۔ کیا اس کی نظیر عہد نبوی یا عہد صحابہ میں ملتی ہے؟ اور کیا ایسا کرنا جائز ہے؟ بعض مولوی صاحبان حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے مقولہ: "لو أدرک رسول الله ﷺ، ما أحدث النساء، لمنعهن المساجد"(۱) اس طریق عمل کو جائز بلکہ مستحسن بتاتے ہیں۔

ج : اصل یہ ہے کہ مرد اپنے گھر کی عورتوں کو پردہ کا معقول انتظام کر کے عیدگاہ میں لے جائیں۔ خواہ وہ جوان ہوں یا بوڑھی یا ادھیڑ، کنواری ہوں یا بیاہی ہوئی، کیوں کہ آنحضرت ﷺ نے بغیر کسی زمانہ اور وقت کی تخصیص کے عورتوں کو عیدگاہ میں لے جانے کی تاکید فرمائی ہے۔ یہاں تک کہ حیض والی عورتوں کو بھی جانے کا حکم دیا ہے کہ وہ مصلی سے الگ رہ کر تکبیر ودعا اور خطبہ میں شریک ہوں

☆ المنتقی لابن الجارود یا المنتقی لابن تیمیہ میں بچوں کو عیدگاہ میں لے جانے کے بارے میں کوئی باب نہیں ہے۔ البتہ صحیح بخاری میں ہے (۸/۲): باب خروج الصبيان الى المصلى أى فى الاعياد وان لم يصلوا۔ اس باب کے تحت ذیل کی حدیث مذکور ہے:

”قال ابن عباس: خرجت مع النبى صلى الله عليه وسلم يوم فطر أو أضحى، فصلى ثم خطب، ثم أتى النساء فوعظهن“ الحديث. حاشیہ مولوی احمد علی سہارنپوری میں ہے:”قوله :خرجت، فيه المطابقة للترجمة، لأنه كان عند وفاة النبى صلى الله عليه وسلم ابن ثلاث عشرة ۱۲ ک.

قال ابن حجر فى فتح البارى ”ليس فى هذا السياق، بيان كون ابن عباس صبيا حينئذ ليطابق الترجمة، لكن جرى المصنف على عادته، فى الاشارة إلى ماورد فى بعض طرق الحديث الذى يورده، فسيأتى بعدباب بلفظ: ولولا مكانى من الصغر ماشهدته“ انتهى . ونحوه فى العينى(بخارى ۱/۱۳۳)

جولوگ چھوٹے بچوں کو عیدگاہ میں لے جانے سے منع کرتے ہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ اب عیدگاہیں بالعموم مسجدوں کی طرح پختہ ہوتی ہیں، اور بچوں کے لئے ان میں کوئی الگ مخصوص جگہ نہیں ہوتی۔ مردوں کی صفوں کے پیچھے قریب ہی یہ بچے رہتے ہیں اور شور وشغب اور رونا دھونا شروع کر دیتے ہیں۔ جس سے نماز میں خلل پیدا ہوتا ہے۔ نیز ان کے پیشاب پاخانہ کر دینے کا بھی خطرہ رہتا ہے۔ لیکن یہ سب عذرات فضول اور لایعنی ہیں۔ بچوں پر کنٹرول اور تاکید وقدغن ہو اور پاخانہ پیشاب کرا کر عیدگاہ لے جایا جائے، تو کوئی خراب بات پیش نہیں آتی۔ واللہ اعلم اور ”جنبوا صبيانكم عن المساجد“ (ابن ماجہ) بالکل ضعیف ہے۔

(مکاتیب شیخ الحدیث رحمانی
بنام مولانا محمد امین اثری ص:۴۹)

کتاب الجنائز

س : میت اوراس کے کفن کولوبان وغیرہ کی دھونی دی جاسکتی ہے کہ نہیں؟

ج : میت کے کفن کی دھونی دینے کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، یہ بالاتفاق جائز ہے، بیہقی (۴۰۵/۳) میں حضرت جابر سے مرفوعاً مروی ہے:

''أجمروا کفن المیت ثلاثا'' اورحضرت اسماء بنت ابی بکر سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے گھروالوں سے کہا: ''أجمروا ثیابی إذا مت، ثم حنطونی، ولا تذروا علی کفنی حنوطا'' اورابن قدامہ مغنی (۳۸۲/۳) میں لکھتے ہیں: ''وأوصی أبوسعید وابن عمر وابن عباس أن تجمر أکفانهم بالعود''.

مردے کوحنوط یامشک یاکوئی بھی عطرلگانا مسنون ہے، اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، لیکن خودمردہ کواگریالوبان وغیرہ کی دھونی دینے کے بارے میں (جس کی صورت یہ ہوسکتی ہے) کہ: جس چارپائی پرمردہ کوغسل دیا جائے یا جس پراسے کفنانے کے لیے رکھا جائے، اس چارپائی کوچاروں طرف سے اوراس کے نیچے دھونی دی جائے، یاخودمیت کے چاروں طرف دھونی والی چیز (لوبان یااگروغیرہ) گھمااورپھرادی جائے اس میں علماء کااختلاف معلوم ہوتا ہے، حنابلہ خودمیت کوبھی دھونی دینے کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں (۳۸۲/۳): ''وقال أبو هریرة یجمر المیت' ولأن هذا عادة الحی عند غسله' وتجدید ثیابه' أن یجمر بالطیب والعود فکذلک المیت''. انتهی ۔اور یہ لوگ اپنی دلیل میں ایک مرفوع حدیث پیش کرتے ہیں جومسنداحمد ۳۳۰/۳-۳۳۱اورسنن کبری بیہقی ۴۰۵/۳ میں مرفوعاًباین الفاظ مروی ہے: ''إذا أجمرتم المیت فأجمروه ثلاثا'' لیکن امام بیہقی نے اس روایت کے بعد یحییٰ بن معین سے ان کا یہ کلام نقل کیا ہے: ''لم یرفعه إلا یحیی بن آدم، ولا أظن هذا الحدیث إلا غلطا'' یعنی: اس حدیث کامرفوع مروی ہوناغلط ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ روایت حضرت جابر سے موقوفاً مروی ہے، یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ جس روایت میں ''أجمروا المیت'' کالفظ ہے اس سے مراد ''أجمروا کفن المیت'' ہے جیساکہ بعض روایات میں آگیا ہے، والروایات یفسر بعضها بعضا ۔لیکن علامہ ماردینی نے الجوہرالنقی میں ابن معین کے مذکورہ کلام پر یہ تنقید کردی ہے: ''کان ابن معین بناه علی قاعدة أکثر المحدثین، أنه إذا روی الحدیث مرفوعا وموقوفا فالحکم بالوقف' والصحیح الحکم بالرفع' لأنه زیادة ثقة' ولاشک فی توثیق یحیی بن آدم' کذا ذکر النووی' والحاکم صحح هذاالحدیث''. انتهی.

ہمارے نزدیک اگرمیت کوبھی دھونی دے دی جائے جس کاطریقہ اوپر بیان کیا گیا ہے تواس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر ۱۹۹۷ء)

کتاب الجنائز

س : میت اور اس کے کفن کو لوبان وغیرہ کی دھونی دی جا سکتی ہے کہ نہیں؟

ج : میت کے کفن کی دھونی دینے کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، یہ بالاتفاق جائز ہے، بیہقی (۳/۴۰۵) میں حضرت جابر سے مرفوعاً مروی ہے:

"أجمروا کفن المیت ثلاثا" اور حضرت اسماء بنت ابی بکر سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنے گھر والوں سے کہا: "أجمروا ثیابی إذا مت، ثم حنطونی، ولا تذروا علی کفنی حنوطا" اور ابن قدامہ مغنی (۳/۲۳۸۲) میں لکھتے ہیں: "وأوصی أبوسعید وابن عمر وابن عباس أن تجمر أکفانھم بالعود".

مردے کو حنوط یا مشک یا کوئی بھی عطر لگانا مسنون ہے، اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، لیکن خود مردہ کو اگر یا لوبان وغیرہ کی دھونی دینے کے بارے میں (جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے) کہ: جس چارپائی پر مردہ کو غسل دیا جائے یا جس پر اسے کفنانے کے لیے رکھا جائے، اس چارپائی کو چاروں طرف سے اور اس کے نیچے دھونی دی جائے، یا خود میت کے چاروں طرف دھونی والی چیز (لوبان یا اگر وغیرہ) گھما اور پھرا دی جائے اس میں علماء کا اختلاف معلوم ہوتا ہے، حنابلہ خود میت کو بھی دھونی دینے کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں (۳/۳۸۲): "وقال أبو ھریرۃ یجمر المیت' ولأن ھذا عادۃ الحی عند غسلہ' وتجدید ثیابہ' أن یجمر بالطیب والعود فکذلک المیت". انتھی۔ اور یہ لوگ اپنی دلیل میں ایک مرفوع حدیث پیش کرتے ہیں جو مسند احمد ۳/۳۳۰-۳۳۱ اور سنن کبریٰ بیہقی ۳/۴۰۵ میں مرفوعاً بایں الفاظ مروی ہے: "إذا أجمرتم المیت فأجمروہ ثلاثا" لیکن امام بیہقی نے اس روایت کے بعد یحییٰ بن معین سے ان کا یہ کلام نقل کیا ہے: "لم یرفعہ إلا یحیی بن آدم، ولا أظن ھذا الحدیث إلا غلطا" یعنی: اس حدیث کا مرفوع مروی ہونا غلط ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ روایت حضرت جابر سے موقوفاً مروی ہے، یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ جس روایت میں "أجمروا المیت" کا لفظ ہے اس سے مراد "أجمروا کفن المیت" ہے جیسا کہ بعض روایات میں آ گیا ہے، والروایات یفسر بعضھا بعضا۔ لیکن علامہ ماردینی نے الجوہر النقی میں ابن معین کے مذکورہ کلام پر یہ تنقید کر دی ہے: "کان ابن معین بناہ علی قاعدۃ أکثر المحدثین، أنہ إذا روی الحدیث مرفوعا وموقوفا فالحکم بالوقف' والصحیح الحکم بالرفع' لأنہ زیادۃ ثقۃ' ولاشک فی توثیق یحیی بن آدم' کذا ذکر النووی' والحاکم صحح ھذا الحدیث". انتھی.

ہمارے نزدیک اگر میت کو بھی دھونی دے دی جائے جس کا طریقہ اوپر بیان کیا گیا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(محدث بنارس شیخ الحدیث نمبر ۱۹۹۷ء)

س : میت کو غسل دیتے وقت کس طرح رکھا جائے؟ کیوں کہ یہاں ایک فریق کہتا ہے کہ: شمال جنوب کو رکھنا چاہیے جس طرح قبر میں لٹاتے ہیں۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ: مشرق مغرب کی طرف رکھا جائے جس طرح بیمار اشارہ سے نماز پڑھتا ہے۔ اول فریق کہتا ہے کہ: مشرق مغرب میں رکھنا گناہ ہے کیوں کہ جب تھوکنا اور پشت کرنا قبلہ کی طرف منع ہے تو میت کے پاؤں کیوں قبلہ کی طرف کیئے جائیں۔ دوسرا فریق کہتا ہے کہ: فتاویٰ عالمگیری میں دونوں طرح جائز لکھا ہے جس طرح آسان ہو، کرلیا جاوے۔ اول فریق کہتا ہے کہ: فتاویٰ عالمگیری کی حدیث جو قبلہ کی طرف میت کے پاؤں کرنے کے متعلق لکھا ہے ضعیف ہے۔ کیا واقعی ضعیف ہے؟ اگر میت کو مشرق مغرب میں رکھ کر یعنی قبلہ کی طرف اس کے پاؤں کر کے غسل دیا جاوے تو میت یا میت کے غسل دینے والے گناہ گار ہوں گے؟ اس طرف عام طور پر میت کو غسل مشرق و مغرب کر کے دیتے ہیں۔...... محمد صدیق عفی عنہ۔

ج : جب میت کو غسل دینے کے واسطے تخت یا چار پائی پر لٹائیں تو کس رخ پر لٹائیں اس بارے میں کوئی حدیث نظر سے نہیں گزری۔ علماء کی رائیں اس بارے میں مختلف ہیں بعض کہتے ہیں: جیسے قبر میں لٹایا جاتا ہے اسی طرح غسل دینے کے وقت بھی لٹانا چاہیے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ: اس طرح لٹایا جائے کہ پیر قبلہ کی طرف ہوں۔ فقیہ سرخسی حنفی کہتے ہیں: اصح یہ ہے کہ جس رُخ لٹانے میں آسانی ہو اسی رخ لٹائیں۔ فتاویٰ عالمگیری ۱/۲۲۱ میں ہے: ''**وكيفية الوضع عند بعض أصحابنا الوضع طولا كما في حالة المرض، اذا أراد الصلوٰة بايماء ، ومنهم من اختار الوضع كما يوضع في القبر، والأصح أنه يوضع كما تيسر، كذا في الظهيرية**'' انتهى ۔ معلوم ہوا کہ دونوں طرح لٹا کر غسل دینا جائز ہے۔ نہ مشرق مغرب رکھنے میں گناہ ہے نہ شمال جنوب لٹا کر غسل دینے میں کوئی حرج۔ ہاں افضل میرے نزدیک یہی دوسری صورت ہے، نہ اس وجہ سے کہ قبلہ کی طرف پاؤں یا پشت کرنا منع ہے کیونکہ اس کی ممانعت کسی حدیث سے ثابت نہیں۔ بلکہ اس لیے کہ ایسا کرنے میں بیمار اور عاجز کے لیٹ کر نماز پڑھنے کی ہیئت اور قبر میں دفن کی حالت کے ساتھ مشابہت ہو جاتی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری حدیث کی کتاب نہیں ہے حنفی مذہب کی فقہ کی کتاب ہے۔ جس میں حنفی علماء کے فتاویٰ درج ہیں۔ بیمار آدمی کو جو بیٹھ کر نماز نہ ادا کر سکے حدیث کے مطابق شمال و جنوب دائیں پہلو پر لیٹ کر قبلہ رو ہو کر نماز پڑھنی چاہئے۔ ''**عن عمران بن حصين قال: سألت رسول الله ﷺ عن صلوٰة المريض؟ فقال: صل قائما، فإن لم تستطع فقاعدا، فإن لم تستطع فعلى جنب** (ترمذی) (۱) **قال شيخنا في شرح الترمذي: ''وفي حديث على عندالدارقطني: على جنبا الأيمن مستقبل القبلة بوجهه، وهو حجة الجمهور في الإنتقال من القعود الى الصلوٰة على الجنب، وعن الحنفية وبعض الشافعية يستلقي على ظهره ويجعل رجليه الى القبلة، ووقع في حديث على أن الاستلقاء يكون عند العجز عن حالة لاضطجاع**'' (تحفۃ الاحوذی ۱/۲۹۳). (محدث دہلی)

---

(۱) کتاب الصلاة باب ماجاء أن صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم (۳۷۱) ۲/۲۰۷.

س : امام ترمذی باب ماجاء فی غسل المیت میں حدیث روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "قال هشيم: وفی حديث غير هولاء، ولا أدری ولعل هشاما منهم، قالت: وضفرنا شعرها ثلثة قرون، قال هشيم: أظنه: قال فألقيناه خلفها، قال هشيم: فحدثنا خالد من بين القوم، عن حفصة ومحمد عن أم عطية قالت: وقال لنا رسول الله ﷺ: ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء"(۱).

امام ترمذی کا اس کلام سے کیا مطلب ہے؟ "غير هولاء" میں "غير" سے کون مراد ہے۔ پوری عبارت کی تشریح کی ضرورت ہے۔

ج : "باب ماجاء فی غسل المیت" میں ام عطیہ :غاسلة المیتات کی حدیث کو امام ترمذی کے شیخ الشیخ ہشیم تین شیوخ: ۱۔ خالد حذاء، ۲۔ منصور بن زاذان، ۳۔ ہشام بن حسان سے روایت کرتے ہیں۔ خالد اور ہشام تو حدیث مذکور کو محمد بن سیرین اور حفصہ بنت سیرین دونوں سے لیتے ہیں اور منصور صرف محمد بن سیرین سے۔ اور یہ تینوں شیوخ "أشعرنها به" تک روایت کرنے میں متفق ہیں، لیکن اس کے آگے کے بعض مضامین کے روایت کرنے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ اور کچھ حصہ حدیث کے روایت کرنے میں بعض شیوخ متفرد ہیں۔

اسی چیز کو امام ترمذی قال هشيم: وفی حديث غير هولاء" الخ سے بیان کرنا چاہتے ہیں۔ امام ترمذی کے اس کلام کی تشریح موجودہ نسخوں کے مطابق حسب ذیل ہے:

"ہشیم کہتے ہیں کہ شیوخ مذکورین کے غیر کی یعنی: ان کے علاوہ بعض دوسرے مشائخ کی حدیث میں اتنا ٹکڑا اور بھی ہے: "قالت أم عطية: وضفرنا شعرها ثلثة قرون، فألقيناه خلفها" ہشیم نے اس ٹکڑے کو روایت کرنے والے شیوخ کے نام نہیں بتائے، البتہ علی سبیل التردد یہ کہا: "ولا أدری، ولعل هشاما منهم". یعنی: میں قطعی اور یقینی طور پر نہیں کہہ سکتا کہ اس ٹکڑے کو روایت کرنے والے شیوخ میں ہشام بھی شامل اور داخل ہیں، شاید یہ بھی اس قطعہ کو روایت کرتے ہیں۔

اس "غير" سے مراد ایوب عن أبی تمیمہ السختیانی ہیں، چنانچہ صحیحین وغیرہما میں ہے کہ ایوب نے کہا: "وكان فی حديث حفصة أن أم عطية قالت :ومشطناها ثلثة قرون، وعند عبدالرزاق من طريق أيوب عن حفصة: ضفرنا رأسها ثلثة قرون: ناصيتها وقرنيها، وألقيناه إلى خلفها" اور اس "غير" میں یعنی: زیادۃ مذکورہ کے رواۃ میں ہشام علی سبیل الجزم ہیں، کیونکہ ہشیم کے ساتھی عبدالاعلی (عند ابی داود (۳۱۱۴) ۵۰۴/۳ اور سفیان ویحیٰی بن سعید (عند البخاری (۲) وغیرہ اور یزید بن ہارون (عند احمد ۴۰۸/۶ ومسلم (۹۳۹) ۶۴۸/۲ اس ٹکڑے کو علی سبیل الجزم ہشام بن حسان سے روایت کرتے ہیں۔

پھر امام ترمذی فرماتے ہیں: "قال هشيم: أظنه قال: فألقيناه خلفها" أظنه میں ضمیر منصوب اور قال میں ضمیر مرفوع کا مرجع وہی "غير" ہے، جس سے مراد ایوب اور ہشام بن حسان ہیں جیسا کہ ان کی روایات اور حوالہ جات سے ثابت ہوا۔

پھر امام ترمذی کہتے ہیں: "قال هشيم: فحدثنا خالد من بين القوم عن حفصة ومحمد عن أم عطية" الخ یعنی:

(۱) سنن الترمذی (۹۹۰) ۳۱۶/۳ (۲) كتاب الجنائز باب مواضع الوضوء من الميت ۷۳/۲، وباب يلقى شعر المرأة خلفها ۷۵/۲.

ہشیم کہتے ہیں کہ: ہمارے شیوخ میں صرف خالد ہی ہیں جنہوں نے یہ ٹکڑا (ابدأن بیمامنھاالخ) بروایت حفصہ محمد (بن سیرین) بیان کیا ہے۔ ہشیم عن خالد کی یہ روایت مسلم ۶۴۷/۲ میں موجود ہے اورواضح ہوکہ اس جملہ کو خالد سے اسماعیل بن علیہ بھی روایت کرتے ہیں كما في الصحيحين، ومسند الإمام أحمد، وغير ذلک من كتب الحديث.

(مصباح بستی)

☆ عورت کا جنازہ چارپائی پر رکھ کر قبرستان لے جایا جاتا ہے چارپائی پر رکھے ہوئے عورت کے جنازے کو ہرشخص محرم ہو یا غیر محرم سب ہی کاندھا دے سکتے ہیں اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔اورنہ اس کو محرم کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی وجہ ہے۔
البتہ عورت کو قبر میں اتارنے کے لئے شوہر یا ذی محرم (عورت کا باپ، بھائی، بیٹا، چچا، ماموں، ناناوغیرہ) ہونے چاہیے واللہ اعلم۔

عبیداللہ رحمانی، ۱۳۸۹/۱۱/۶ھ

(مکتوب بنام مولانا ابوالخیر فاروقی پرتاپ گڑھی)

س : میت اگر عورت ہے تو پانچ کپڑوں کی تفصیل کیا ہے؟ بالدلیل جواب تحریر فرمائیں؟

ج : عورت کے واسطے کفن مسنون جو پانچ کپڑے ہیں وہ تہبند اور کرتا اور خمار جس کو دامنی کہتے ہیں یعنی: سربند اور دولفافے یعنی: دوچادر، ابوداود میں لیلیٰ ثقفیہ سے روایت ہے " كنت فيمن غسل أم كلثوم ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاتها، فكان أول شئي أعطانا رسول الله صلى الله عليه وسلم الحقوه، ثم الدرع، ثم الملحفة، ثم أدرجت بعد في الثوب الآخر، قالت: ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس عند الباب، معه كفنها يناولنها ثوباً ثوباً " (۱).
حدیث میں تصریح نہیں آئی کہ عورتوں کے کفن میں جو تہبند دیا جائے وہ کتنا لمبا اور کتنا چوڑا ہونا چاہیے، لیکن یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا کے کفن میں اپنا تہبند اپنی کمر سے کھول کر دیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کے تہبند کی لمبان چوڑان بقدر تہبند شرعی کے ہونا چاہیے، اور عورتوں کا کرتا مونڈھے سے قدم تک ہونا چاہیے، جیسا کہ زندہ عورتوں کو اتنا لمبا کرتا پہننا مشروع ودرست ہے، اور خمار یعنی: سربند کا طول اور عرض اس قدر ہونا چاہیے کہ عورت کا سر اس کے بالوں کے اوس میں چھپ سکے، حنفی مذہب کی بعض کتابوں میں جو لکھا ہے کہ دامنی یعنی: سربند کا چوڑان ایک بالشت اور لمبان دو ہاتھ ہونا چاہیے۔ سو یہ ٹھیک نہیں کیوں کہ ایک بالشت چوڑے سربند سے سرمع ایک بالشت چوڑی دامنی سے عورت کا سر چھپ نہیں سکتا، پس دامنی کو بقدر ضرورت چوڑی ہونی چاہیے جس کی زیادہ سے زیادہ حد دو بالشت ہونی چاہیے۔

عورتوں کے کفن کا طریقہ:

کفنانے سے پہلے مرد کی طرح عورت کے سجدہ کی جگہوں پر بھی کافور ملنا چاہیے۔اور حنوط یا عطر استعمال کرنا چاہیے اور عورت کے

(۱) كتاب الجنائز، باب في كفن المرأة (۳۱۵۷)۲.

سر کے بال کی تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈال دینا چاہیے۔ سر کے آگے کے بالوں کی ایک ایک چوٹی بنائی جائے اور سر کے دونوں جانب کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیں (صحیح بخاری، ابن حبان، سعید بن منصور)۔

عورت کو پہلے تہبند میں لپیٹیں، اس کو زندہ کی طرح سے کمر نہ باندھیں بلکہ بغل سے لے کر کمر اور سینہ اور ران وغیرہ بدن کے جس قدر حصہ پر لپیٹ سکیں لپیٹیں، پھر کرتا پہنائیں، پھر خمار یعنی: سر بند سے اس کے سر اور بالوں کو چھپائیں، پھر دونوں خول میں لپٹیں، پھر سر اور پیر کی طرف کفن کو گرہ دے دیں۔

یہ جو لکھا گیا کہ تہبند کو زندہ کی طرح کمر سے نہ باندھیں بلکہ بغل سے لے کر اور ران وغیرہ بدن کے جس قدر حصہ پر لپیٹ سکیں لپیٹیں۔ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ بخاری کی اُم عطیہ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جب تم لوگ غسل دے کر فارغ ہونا تو مجھے خبر کرنا، پس جب ہم غسل دینے والی عورتیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی کو غسل دے کر فارغ ہوئیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دیا، تو آپ ﷺ نے اپنی کمر سے تہبند کھول کر ہمیں دیا اور فرمایا: أشعرنها إياه" یعنی: اس تہبند میں ان کو لپیٹو کہ بدن سے متصل رہے۔

بخاری میں بعض رواۃ سے اس لفظ کی "الففنها" مروی ہے یعنی: اس کو تہبند میں لپیٹو۔ ونیز بخاری میں ہے: "وكذلك كان ابن سيرين يامر بالمرأة أن تشعر" یعنی: اسی طرح ابن سیرین حکم کرتے تھے کہ عورت کو تہبند میں لپیٹنا چاہیے اور زندہ کی طرح کمر سے نہیں باندھنا چاہیے۔ علامہ عینی اس کی شرح میں لکھتے ہیں: "أي ولا تجعل الشعار عليها مثل الإزار، لأن الإزار لا يعم البدن بخلاف الشعر" انتهى (۴/۸)۔

فقہاء حنفیہ لکھتے ہیں: عورتوں کے کفن کے پانچ کپڑے یہ ہیں: کرتا اور ازار اور لفافہ اور خمار یعنی: سر بند اور خرقہ یعنی: سینہ بند، اور لکھتے ہیں کہ: سینہ بند کا چوڑان بغل سے لے کر نافوں تک ہونا چاہیے اور لمبان تین ہاتھ۔ اور عورتوں کے کفنانے کا طریقہ اس طرح لکھتے ہیں کہ: پہلے عورتوں کو کرتا پہنائیں، پھر سر بند سے اس کا سر چھپائیں، پھر ازار کو پھر لفافہ کو لپیٹیں، پھر تمام کفنوں کے اوپر سینہ بند کو لپیٹیں۔ اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ: سینہ بند کو کرتا کے اوپر لپیٹنا چاہیے۔ اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ: ازار کے اوپر اور لفافہ کے نیچے لپیٹنا چاہیے۔

مولوی عبدالحیٰ صاحب شرح وقایہ کے حاشیہ پر لکھتے ہیں کہ: جو بات ابوداود وغیرہ کی حدیث سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ سینہ بند کو کرتا کے بھی پیچھے ہونا چاہیے۔ مولوی موصوف نے سینہ بند اور تہبند کو ایک ہی چیز سمجھا ہے۔ وهو الظاهر كما لا يخفى على المتأمل، الجواب الثاني كله من إفادات شيخنا الأجل المباركفوري.

س: تکبیرات نماز جنازہ میں ہر تکبیر پر رفع یدین کرنا چاہیے یا صرف اول تکبیر پر؟ جو بچہ مردہ پیدا ہوا اس پر نماز جنازہ پڑھنی چاہیے یا بغیر نماز جنازہ پڑھے دفن کر دینا چاہیے؟

سائل ناچیز ہیچ مداں عبدالعزیز مدرس ساکنہ
موضع ستی جوگھا ڈاکخانہ کٹرہ بازار ضلع گونڈہ
مورخہ ۹ رفروری ۱۹۴۵ء

ج : جنازہ کی ہر تکبیر پر رفع یدین کرنا جائز ہے۔ دار قطنی میں مرفوعا مروی ہے: ''عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا صلى الجنازة رفع يديه في كل تكبيرة'' الخ قيل: إنه موقوف على ابن عمر وليس بمرفوع، يعني أن الصواب وقفه عليه، (۱) قال ابن قدامة في المغني ۲/۴۱۷ بعد ذكر الحديث المرفوع عن ابن عمر مالفظه: ''وعن ابن عمر وأنس أنهما كانا يفعلان ذلك، ولأنها تكبيرة حال الإستقراء أشبهت الأولى'' انتهى.

جو بچہ ماں کے پیٹ سے مردہ نکلے اس کو بغیر جنازہ کی نماز کے دفن کر دینا چاہیے ارشاد ہے: ''الطفل لا يصلى عليه ولا يرث ولا يورث حتى يستهل'' (الترمذي والنسائي وابن ماجة عن جابر مرفوعا، (۲) قيل: الراجح وقفه، قلت: إلا أنه في حكم المرفوع : لأنه لا مسرح فيه للإجتهاد) ایسا بچہ غایت احترام کے ساتھ مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرنا چاہیے۔ چمارن وغیرہ کے ہاتھ کسی گڑھے وغیرہ میں پھینکوانا نہیں چاہیے۔

کتبہ عبید اللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دار الحدیث الرحمانیۃ

س : بچہ زندہ پیدا ہو رہا ہے لیکن گردن مخرج میں پھنس گئی، باہر آیا اس وقت مردہ تھا کیا اس کا جنازہ پڑھا جائے گا یا ''إن استهل'' پر عمل ہوگا؟

ج : سوال سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کی پیدائش اس کے پاؤں کی طرف سے شروع ہوئی اور کمر و سینہ تک باہر آنے کے بعد اس کی گردن مخرج میں پھنس گئی، اگر یہی صورت ہوئی ہے اور اس امر کا یقین تھا کہ گردن کے مخرج میں پھنسنے سے پہلے بچہ زندہ تھا اور پھنسنے کے بعد مرا اور مر کر باہر آیا، تو اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی کیوں کہ اکثر حصہ بدن کے خارج ہونے تک وہ زندہ تھا و للاکثر حكم الكل - ''وإذا مات حال ولادة، فإن كان خرج أكثره صلى عليه، وإن كان أقله لم يصل عليه، وإن خرج نصفه لم يذكر في الكتاب ويجب أن يكون هذا على قياس ماذكرنا من الصلوة على نصف الميت كذا في البدائع (عالمگیری ۱/ ۱۳۰) اور اگر سر کی طرف سے زندہ پیدا ہو رہا تھا اور گردن مخرج میں پھنس گئی اس کے بعد مر کر باہر آیا، تو اس پر جنازہ نہیں پڑھا جائے گا۔ ''فلو خرج رأسه وهو يصيح ثم مات، لم يرث ولم يصل عليه، ما لم يخرج أكثر بدنه حيا، وحدا لأكثر من قبل الرجل سرته ومن قبل الرأس صدره'' (رد المحتار ۱/ ۹۳).

حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ کے لئے استہلال یعنی: پیدا ہونے کے بعد بچے میں زندگی کی علامت کا پایا جانا شرط ہے، پس اگر اکثر حصہ خارج ہونے کے بعد مرا ہے تو للأکثر حکم الکل کے مطابق اس پر صلوۃ جنازہ ادا کی جائے گی۔

---

(۱) اس حدیث کو امام زیلعی نے نصب الرایة ۲/ ۸۵ میں ''علل الدار قطنی'' کی طرف منسوب کیاھے۔ أيضا البيهقي في السنن الكبرى ۴/ ۴۴، (۲) ترمذی کتاب الجنائز باب ماجاء في ترك الصلاة على الجنين حتى يستهل (۱۰۳۲) ۳/ ۳۵، ابن ماجة كتاب الجنائز باب ماجاء في الصلاة على الطفل (۱۵۰۸) ۱/ ۴۸۳ ايضا مرعاة المفاتيح رقم الحديث (۱۷۰۵) ۵/ ۴۲۴ ـ ۴۲۵ .

ماقولكم ياأيهاالعلماء الكرام فى مسئلة قرأة التلقين بعد دفن الميت عند قبره، كما يفعله اليوم، هل هو سنة أوجائز أوبدعة؟ بينوا بالكتاب والسنة، جزاكم الله خيرالجزاء.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد الله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، ليظهره على الدين كله، ولوكره المشركون المضلون، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شئى قدير، وأشهد أن محمد عبده ورسوله، المنزل عليه من الله جل وعز: ''يا أيها الذين امنوا أطيعوا الله والرسول ولاتبطلوا أعمالكم'' أى بمخالفتكم سنة نبيه التى سنها لكم، وبارتكابكم المنكرات والبدع، صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه وأحزابه الى يوم الدين، أمابعد: فيا أخى المحترم لا ينبغى للعاجز التعرض بمركب صعب، إلا إذا تعذر عليه وجود مسلك إلا ذاك، وإلالست أتعرض وأرتقى إلى هذا المحل المنيف، لأنى لم أكن بأهل، فاستعذ بالله إنه هو المعين لدينه، وأرجو الله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم، نافعة لجميع الإخوان المسلمين، أنه الهادى الى صراط المستقيم، وهاأنا أكتب لكم إن شاء الله وبه استعين.

اعلموا، أن الله قرر القواعد لكل مسلم، وقال: ''وماآتكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب''، وقال تعالى: ''إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين، ومآأنت بهدى العمى عن ضلالتهم إن تسمع إلامن يؤمن بآياتنا فهم مسلمون'' الآية، وقال صلى الله عليه وسلم: ''والذى نفسى بيده لايؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لماجئت به''، وقال صلى الله عليه وسلم: ''من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهوردأى مردود''، رواه مسلم، وقال صلى الله عليه وسلم: ''كل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار''، أى صاحبها، وقدروى عن ابن مسعود، وهو خادم الرسول صلى الله عليه وسلم، قال: ''لوتركتم سنة نبيكم لضللتم''، وفى رواية اخرى: ''لكفرتم''، رواه مسلم، وقال الامام مالك رحمه الله: من ابتدع بدعة فى الإسلام يراها حسنة، فقد زعم أن محمد اصلى الله عليه وسلم خان الرسالة: أى أمانة الرسالة إلى الأمة، وقد صح عن الشافعى رحمه الله وغيره من الائمة المهتدين: وإذا صح الحديث فهو مذهبى، وقال ابوحنيفة : من لم يعرف ما أخذنا، فلايفت فى مذهبنا، وقال الشافعى، نورالله قبره: إذاوجدتم حديثا صحيحا عن الرسول المعصوم صلى الله عليه وسلم خلاف ماكتبت فى كتابى، فأنا راجع عن قولى وكتابتى.

وقال مسلم رحمه الله عليه فى مقدمته: الإسناد من الدين، بدليل قوله تعالى: ''إن جاءكم فاسق بنباء فتبينوا'' لأن اعداء الاسلام من اليهود والنصارى تلونوا بلون الاسلام، كذبوا ووضعوا عن النبى صلى الله عليه وسلم وعن أمة الهدى حديثا لاتعد ولا تحصى، وقد قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تم هذا الدين

واستكمل، وإنما ينبغي أن تتبع آثار الرسول صلى الله عليه وسلم فى الأقوال والأفعال والأذكار والفرائض والسنن على وجه التسليم والرضى والإخلاص، ظاهرا وباطنا، خاصة عند المعارضة والمقابلة، يقدم قول الرسول صلى الله عليه وسلم على أقوال جميع أهل الأرض، كائنا من كان!، فأما التلقين، فقد روى فى كتب الحديث عن ابى سعيد وابى هريرة رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال: لقنوا موتاكم لا إله إلا الله، رواه مسلم وابوداود والنسائى والترمذى وابن ماجة، وهذا حديث صحيح لاشك فيه، فمعنى التلقين: التعليم أو التذكير عندحضور علامات الموت، لا غيرعندالإمة الاسلامية، هذا هو سنة عند العلماء المحققين جميعا، لا خلاف فيه.

وأما الحديث الذى أخرجه سعيد بن منصور من حديث ضمرة بن حبيب رضى الله عنه قال: كانوا يستحبون إذا سوى على الميت قبره، يافلان قل: لا إله إلا الله ثلاث مرات، يا فلان قل ربى الله ودينى الإسلام ونبى محمدﷺ، هذا حديث موقوف وضعيف، لأن ضمرة ليس بصحابى بل هو تابعى، وأماالحديث الذى أخرجه الطبرانى من حديث أبى أمامة رضى الله عنه وساقه، فهذا حديث موضوع ومكذوب عند أئمة الحديث، ولا يخفى على من له أدنى معرفة بالحديث، وفى وضعه وجوه:

الاول: أنه مخالف للآية، القرآنية والثانى: أنه خلاف لما ورد من الحديث الصحيح الذى أخرجه ابوداود، والثالث: أن فى سنده مقال، والرابع: أنه ليس بمرفوع الى النبى صلى الله عليه وسلم، الحاصل ويتحصل من كلام الائمة لم يكن يجلس عند القبر ويقرأ التلقين كما يفعله الناس اليوم، والعمل بالحديث الضعيف الموضوع بدعة عند أئمة النقاد وأئمة الحديث ،ولا يغتر مسلم بكثرة من يفعله، فالسنة بعدد فن الميت الاستغفار للميت، والسوال عند الله أن يجيب عند مايسئله الملائكة، لما جاء فى الحديث الصحيح من حديث عثمان رضى الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه، وقال: استغفر والأخيكم واسئلو له التثبيت، فإنه الآن يسئل، رواه ابوداود وصححه الحاكم، وماكتبت هذا رغبة أن يهدى الله به فردا من المسلمين، لقوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه: لان يهدى الله بك رجلا واحدا، خيرلك من حمرالنعم، وفى رواية أخرى: خيرلك من الدنيا وما فيها، وماتوفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، وصلى الله على النبى الخاتم محمد وآله وأصحابه، ومن سلك مسلكهم إلى يوم القيامة .

الخادم
ابن التوحید عبد القدوس القتلی السیلونی
تلمیذ مدرسۃ دار الحدیث المکیۃ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين، أما بعد: فاعلم أن تلقين الميت في قبره بعد الفراغ من دفنه، لا يجوز فعله عندنا، لأنه لم يرد فيه حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم. أما حديث سعيد بن عبدالله الأودي عن ابي امامة عند الطبراني في الكبير، الذي أشار اليه أخي في الله الفاضل عبدالقدوس، فقد قال صاحب المنار: أن حديث التلقين هذا، لايشك أهل المعرفة بالحديث في وضعه (سبل السلام ۲/ ۱۵۹)، ولو قطعنا النظر عن قول صاحب المنار وتنزلنا، فلا شك أنه ضعيف جدا، لأن في سنده مجاهيل، قال الهيثمي بعدذكره: "رواه الطبراني في الكبير وفي إسناده جماعة لم أعرفهم" (مجمع الزوائد ۳/ ۴۵)، وقال صاحب الجامع الأزهر من حديث النبي الأنور (كتاب نادر في جزئين كبيرين على منوال الجامع الصغير للسيوطي محفوظ في خزانة الكتب للمدرسة الرحمانية بدهلي) بعدسياقه وعزوه الى المعجم الكبير للطبراني: "وفيه من لا يعرف" انتهى، فلا يلتفت بعد تحقق ضعفه ووهنه الى قول الحافظ في التلخيص: "إسناده صالح"، ولا إلى تقوية الضياء له، ومع ذلك هو مخالف ومعارض لما صح عن عثمان، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا فرغ من دفن الميت، وقف عليه وقال: استغفروا لأخيكم، واسئلوا له التثبيت، فإنه الآن يسئل (أخرجه ابوداود وصححه الحاكم)، فإنه لو كان تلقين الميت في قبره بعد الفراغ من دفنه، يفيده ويكفيه، كما يدل على كفايته لفظ حديث ابي امامة، لاكتفى النبي صلى الله عليه وسلم بالتلقين والأمربه، ولم يأمر الصحابة بالاستغفار للميت وسؤال التثبيت له، لأنه لاطائل في الإ ستغفار وسؤال التثبيت له، مع كون التلقين كافياً ولا حاجة اليه بعد التلقين، فإن قال قائل: اتفقوا على أنه يجوز بل يستحب العمل بالحديث الضعيف، كما صرح به الاصوليون في كتبهم، فلا بأس بالتلقين عملا بالحديث المذكور؟، وايضا الحديث الضعيف أولى وأقوى من رأى الرجال؟ قال الإمام أحمد: الحديث الضعيف أحب إلي من الرأى، وزعم ابن حزم أن جميع الحنفية على أن مذهب إمامهم، أن ضعيف الحديث أولى عنده من الراى والقياس، قلنا: أولا أن المذاهب في الأخذ بالضعيف واعتماد العمل به ثلثة:

(الاول): لا يعمل به مطلقا، لا في الأحكام ولا في الفضائل، حكاه ابن سيد الناس في عيون الأثر عن يحي بن معين، ونسبه في فتح المغيث لأبي بكر بن العربي، والظاهر أن مذهب البخاري ومسلم ذلك أيضا، يدل عليه شرط البخاري في صحيحه، وتشنيع الإمام مسلم على رواة الضعيف، وعدم إخراجهما في صحيحهما شيئا منه، وهذا مذهب ابن حزم، حيث قال في الملل والنحل: "مانقله أهل المشرق والمغرب، أو كافة عن كافة، أوثقة عن ثقة حتى يبلغ إلى النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أن في الطريق رجلا مجروحابكذب أوغفلة، أومجهول الحال، فهذا يقول به بعض المسلمين، ولا يحل عندنا القول به ولا تصديقه

ولا الأخذ منه بشئی منه" انتهی.

(الثانی): أنه يعمل به مطلقا، قال السيوطی: "وعزی ذلک إلی أحمد وأبی داود، لأنهما يرايان ذلک أقوی من رأی الرجال."

(الثالث): يعمل به فی الفقه بشروطه الآتية، وهذا هو المعتمد عند الأئمة.

قال ابن عبدالبر: أحاديث الفضائل لا يحتاج فيها الی مايحتج به، وقال الحاكم: سمعت ابا زكريا العنبری يقول: إذا ورد الخبر لم يحرم حلالا ولم يحل حراما ولم يوجب حكما، وكان فی ترغيب أوترهيب أغمض عنه، وتسوهل فی روايته، ولفظ ابن مهدی فيما أخرجه البيهقی فی المدخل: إذارويناعن النبی صلی الله عليه وسلم فی الحلا ل والحرام والأحكام، شددنا فی الأسانيد وانتقدنا فی الرجال، وإذارويناه فی الفضائل والثواب والعقاب، سهلنا فی الأسانيد، وتسامحنا فی الرجال"، ولفظ أحمد فی رواية الميمونی عنه: "الأحاديث الرقائق يحتمل أن يتساهل فيها، حتی يجئی شئی فيه حكم، وقال فی رواية ابن عباس الدوری عند ابن اسحق: رجل نكتب عنه هذه الأحاديث يعنی المغازی ونحوها، وإذاجاء الحلال والحرام أرونا قوما هكذا، وقبض أصابع يده الأربع".

أما شروط قبول الحديث الضعيف عندالمحققين، فقال السيوطی فی التدريب: "لم يذكره ابن الصلاح والنووی لقبوله سوی هذا الشرط كونه فی الفضائل ونحوها، وذكرها الحافظ ابن حجر ثلاثة شروط، أحدها: أن يكون الضعف غيرشديد، فيخرج من انفرد من الكذابين والمتهمين بكذب، ومن فحش غلطه، نقل العلائی الاتفاق عليه، الثانی: أن يندرج تحت أصل معمول به، الثالث: أن لا يعتقد عند العمل به ثبوته، بل يعتقدالإحتياط"، وكذا قال صاحب الدرالمختار وابن عابدين الشامی فی رد المحتار ۱ /۱۳۳، وقال الزركشی: "الضعيف مردودمالم يقتض ترغيبا أوترهيبا أوتتعد طرقه ولم يكن المتابع منحطاعنه "انتهی، قال السيوطی: "ويعمل بالضعيف أيضا فی الأحكام إذا كان فيه احتياط" (تدريب الراوی ص:۱۰۸).

إذاعرفت هذا كله، فاعلم أن حديث أبی امامة المذكور لم يوجد فيه أمرمن الأمور التی اعتبر هامن يعتمد به من المحدثين بقبول الضعيف، ولم يتحقق فيه شرط من الشروط التی شرطها المحققون للأخذبه، فإنه ليس فيه فضيلة عمل من فضائل الأعمال، بل فيه حكم وأمربالتلقين وايجاب له، فلفظه علی ما ذكره الأمير اليمانی فی السبل، والهيثمی فی مجمع الزوائد: إذا مات أحد من إخوانكم، فسويتم التراب علی قبره، فليقم أحدكم علی رأس قبره، ثم ليقل يا فلان بن فلانة، الحديث، فهذه كما تری صيغة أمر، والأصل فی الأمر الوجوب علی ماهو المشهور عند

الاصوليين، وإن كان فيه كلام عندى، والوجوب و الاستحباب حكم من الأحكام، وهو مع ذلك ضعيف شديد الضعف، لأن فى سنده جماعة لا يعرفون، وليس هو داخلا تحت أصل عام معمول به، ولا هو مروى بطرق متعددة، وأيضا العاملون به لا يعتقدون الاحتياط، بل يعتقدون سنية العمل به، وأيضا الأخذبالحديث الضعيف، إنما هو إذا لم يكن فى الباب شئى يدفعه، كما صرح به الامام ابن القيم رحمه الله، وقد علمت فيما تقدم أن حديث ابى أمامة هذا، يدفعه ماصح عن عثمان رضى الله عنه عند أبى داود.

فتحصل من جميع هذا، أن الحديث المذكورلا يصلح للعمل والأخذ به، فلا يعمل به، وثانيا: أنه لاشك فى أن الحديث الضعيف أقوى من الرأى عندالإمام احمد وصاحبه أبى داود صاحب السنن وغيرهما، بناء مذهب ابى حنيفة على ذلك، لكن ليس المراد بالضعيف فى قولهم، ماكان شديد الضعف، بل المراد ماصرح به ابن القيم فى أعلام الموقعين ۱/۱۱ حيث ذكر أصول أحمد فى فتاويه: قال: "الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن فى الباب مثنى يدفعه، وهو الذى رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده هو الباطل ولا المنكر، ولا مافى روايته متهم بالكذب، بحيث لا يسوغ الذهاب اليه فى العمل بدل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث الى حسن وصحيح وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف، والضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد فى الباب أثراً يدفعه، لاقول صاحب ولا إجماع على خلافه، كان العمل به عنده أولى من القياس، وليس أحد من الأئمة إلاوهو موافق على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما منهم أحد، الاوقد قدم الحديث الضعيف على القياس".

وقال أيضا فى موضع آخر ۱/۲۷: "فتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على الرأى والقياس، قول ابى حنيفة وقول الامام أحمد، وليس المراد بالحديث الضعيف فى اصطلاح السلف، هو الضعيف فى اصطلاح المتأخرين بل مايسميه المتأخرون حسنا، قد يسميه المتقدمون ضعيفا، كما تقدم بيانه".

وقال شيخه الامام ابن تيمية فى منهاج السنة مانصه: "وأما نحن فقولنا أن الحديث الضعيف خيرمن الرأى، ليس المراد به الضعيف المتروك، لكن المراد به الحسن، كحديث عمروبن شعيب عن ابيه عن جده وحديث ابراهيم الهجرى وأمثالهما ممن يحسن الترمذى حديثه أو يصححه، وكان الحديث فى اصطلاح من قبل الترمذى إما صحيح وإما ضعيف، والضعيف نوعان: ضعيف متروك، وضعيف ليس بمتروك، فتكلم ائمة الحديث بذلك الاصطلاح، فجاء من لا يعرف إلااصطلاح الترمذى، فسمع قول بعض الائمة، الحديث

الضعیف أحب الی من القیاس، فظن أنه یحتج بالحدیث الذی یضعفه، مثل الترمذی واخذیرجح طریقة من یری أنه أتبع للحدیث الصحیح، وهو فی ذلک من المناقضین الذین یرجحون الشی علی ما هواولی بالرجحان منه إن لم یکن دونه" انتهی.

وحدیث ابی امامة الذی دار النزاع فی جواز العمل به بیننا، ضعیفه شدید الضعف، ولیس من أقسام الحسن، ومع ذلک مناقض لماروی عن عثمان مرفوعا، فلا یصدر الیه، فإن احتج محتج بانه سلمنا ان حدیث ابی امامة هذا ضعیف، لکنه عضده عمل طائفة من الصحابة کأبی امامة الباهلی وغیره، کما صرح به ابن تیمیة فی فتاواه، والحدیث الضعیف إذا اعتضد باتصال عمل یعمل به، لا سیما فی فضائل الأعمال، کما یرشد الیه ظاهر کلام ابی الحسن بن القطان؟ **قلنا**: لم ینقل عن أحد من الصحابة بسند صحیح، أنه فعل هذا التلقین، أو أمربه أورخص فیه، وأما ماروی عن ابی امامة، أنه قال: إذا أنامت فاصغوإلی کما أمر رسول الله صلی الله علیه وسلم انا نصنع بموتانا الخ. فتقدم أنه ضعیف شدید الضعف، وأما أثر ضمرة بن حبیب عند سعید بن منصور الذی ذکره الفاضل المجیب، فلیس بصریح ولا بظاهر فی أن المستحبین هم الصحابة، بل الظاهر أنه أرادبهم أشیاخه من أهل حمص، وأیضا لم یذکر الحافظ إسناده، حتی ینظر فیه هل هو صالح أم لا؟ ومجردذکره فی التلخیص اوفی کتاب من کتبه، لیس دلیلا علی صلوحه للاحتجاج، کما لا یخفی علی من أمعن النظر فی التلخیص او الفتح، ولو سلم أنه فعله طائفة من الصحابة، فلا شک فی أنه لم یذهب إلیه ولم یقل به کثیر من الصحابة، کما صرح به أیضا ابن تیمیة فی فتاواه، أنه لم یفعله کثیر من الصحابة، وقال الإمام الشافعی فی کتاب الرسالة القدیمة: "إذاقال الرجلان منهم فی شئی قولین مختلفین، نظرت، فإن کان قول أحدهما أشبه بکتاب الله تعالی، أو أشبه بسنة من سنن رسول الله صلی الله علیه وسلم أخذت به، لأن معه شیئا یقوی بمثله، لیس مع الذی یخالف مثله، وقال فی موضع آخر من هذاالکتاب: فإن اختلف الأحکام (من الصحابة) استدللنا بالکتاب والسنة فی اختلافهم، فصرنا إلی قول الذی علیه الدلالة من الکتاب والسنة. وقلما یخلوإختلافهم من دلائل کتاب أوسنة، وإن اختلف المفتون یعنی من الصحابة بلا دلالة، فیما اختلفوا فیه نظرنا إلی الأکثر" انتهی بقدرالحاجة.

وقد علمت مما تقدم أن قول کثیرمن الصحابة الذین لم یقولوا بالتلقین، أشبه بحدیث عثمان، فیؤخذ بقولهم، ولا یؤخذبقول الطائفة الذین رخصوا فی التلقین، لأنه لیس معهم شی مثل الذی مع الکثیر من الصحابة الذین لم یقولوا بالتلقین.

وحاصل الکلام وجملته: أن العمل بالتلقین المذکور، مکروه غیرجائز، یجب الإجتناب منه، لعدم ورود

حدیث صحیح ثابت فیه، ولعدم مجئی اثر قوی صالح فیه، ولا یغتر بکثرة من یفعله من الشافعية والحنابلة فإن الحق أحق أن يتبع.

☆ قال السيوطی فی حاشية النسائی: "قوله: وزوجا خيرا من زوجه، قال طائفةمن الفقهاء: هذا خاص بالرجال، ولايقال فی الصلوة علی المرأة أبدلها زوجا خيرا من زوجها، لجواز أن تكون لزوجها فی الجنة، فإن المرأةلايمكن الاشتراک فيها ،والرجل يقبل ذلک "انتهی.

والحق عندی أن اللفظ المذکورليس خاصا بالرجل ولا بالمتزوج، بل هوعام للرجل والمراة، فيقال فی الدعاء لک ميت، رجلا کان أوامراة، متزوجا کان أوغيرمتزوج، ولا إشکال فيه عندی فی المرأة، وکذا فی من لا زوجة له، لأ ن المراد بالإبدال فی الأهل والزوج، إبدال الاوصاف لا الذوات، لقوله تعالی: "الحقنا بهم ذريتهم"، ولخبرالطبرانی وغيره: "ان نساء الجنة من نساء الدنيا أفضل من الحور العين"، وفيمن لازوجة له علی تقديرها أن لو کانت، وفی حديث ضعيف: "المرأة منا ربما يکون له زوجان فی الدنيا، فتموت ويموتان ويدخلان الجنة لأيهما هی؟ قال: لأحسنها خلقا کان عندها فی الدنيا"

(۲) سند حديث عوف بن مالک عند ابن ماجة ضعيف، فيه فرج بن فضالة، وقد ضعفوه، ورايه حبيب بن عبيد لم يسمع من عوف، وإذا کان الأمر کذلک، فلا يلتفت إلی رواية ابن ماجة، علا أنه لا مخالفة بين ذکر الشئی فی رواية والسکوت عنه فی اخری، فيحمل الأختلاف الواقع بين رواية ابن ماجة ورواية احمد ومسلم والنسائی فی قوله: أوزوجا خيراً منه زوجه، علی أنه حفظ بعض الرواة مالم يحفظ الآخر، أعنی: يحمل سقوط هذا اللفظ فی رواية ابن ماجة علی نسيان الراوی، وأيضا هذه الزيادة زيادة ثقة فتقبل حقًا، وأما عدم ذکر الحافظ فی بلوغ المرام، فلعل ذلک لکونه وافق الفقهاء، الذين قالوا بکون اللفظ المذکور خاصا بالرجل، فأرادهو أن يجعل هذا الدعاء عاما للرجل والمرأة والمتزوج ومن لازوجة له، فتصرف فيه بأن حذف قوله: وزوجا خيرا من زوجه، ليشمل جميع الأموات، وليصح الدعاء به لکل ميت، ذکرا أوأنثی، متزوج أوغير متزوج، وهذا ليس بجيد عندی والله أعلم.

عبیداللہ رحمانی

۳ نومبر/۱۹۵۲ء

(مکاتیب شیخ رحمانی بنام مولانا محمد امین اثری صاحب ص: ۴۴-۴۵)

س : حامل جنازہ وضو کرنے کے بعد جنازہ اٹھائے یا جنازہ رکھنے کے بعد اس کو دوبارہ وضو کرنے کی ضرورت ہے، یا وہی وضوء کافی ہے؟

ج : نہ میت کو غسل دینے سے وضو واجب ہوتا ہے اور نہ اوس کو اٹھانے سے، پس دوبارہ وضو کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہاں اگر وضو دہرالیا جائے تو اچھا ہے۔ "عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من غسل ميتا، فليغتسل ومن حمله فليتوضأ، رواه الخمسة، ولم يذكر ابن ماجة الوضوء، وقال أبو داود: هذا منسوخ، وقال بعضهم معناه: من أراد حمله ومتابعته فليتوضأ من أجل الصلوة عليه كذا في المنتقى ۱/ ۲۲۹.

فالأمر بالوضوء في صورة حمل الميت، إنما هو لأن يكونوا مستعدين للصلوة أينما قصدوا، وإلافكثيرا ما يمكنهم إن يصلوا إلى بقعة، هو أجدر بالصلوة على الميت لطيبها ونظافتها وسعتها، ولكنه لايتيسر لهم للصلوة لكونهم غير متوضئين، وكذالک إذا وصلوا إلى القبر ثم ذهبوا للوضوء كان ذلک سببا للتأخير في الدفن، وبالجملة الأمر بالوضوء ليس إلا لأجل الصلوة، لاشئي في حمل الميت نفسه.

کتبہ عبیداللہ المبارکفوری الرحمانی
المدرس بمدرسۃ دارالحدیث الرحمانیۃ بدہلی

س : جس عورت کا شوہر مرجائے وہ اپنے شوہر کو غسل دے سکتی ہے؟

ج : عورت متوفی عنہا زوجہا کا اپنے مردہ شوہر کو غسل دینا باتفاق امت جائز اور درست ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، پس ہندہ اپنے شوہر زید کو غسل دے سکتی ہے اگر چہ زید میت کے بھائی اور لڑکے وغیرہ موجود ہوں۔ زید کی بیوہ اس کو غسل دینے میں اس کے بھائی اور لڑکوں کے ساتھ شریک ہو جائے۔ جو لوگ اس کے خلاف ہیں یا اس کے جواز میں شبہ کرتے ہیں غلطی پر ہیں۔

"قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن المرأة تغسل زوجها إذا مات، قالت عائشة رضي الله عنها: لو استقبلنا ما استدبرنا، ماغسل رسول الله ﷺ إلا نساءه (رواه أبوداود)، وأوصى أبوبكر رضي الله عنه أن تغسله امرأته أسماء بنت عميس، وكانت صائمة، فعزم عليها أن تفطر، فلما فرغت من غسله ذكرت يمينه، فقالت: لا أتبعه اليوم حنثا، فدعت بماء فشربت، وغسل أبا موسى امرأته أم عبدالله، وأوصى جابر بن زيد أن تغسله امرأته، قال أحمد: ليس فيه اختلاف بين الناس "(المغنی ۲/ ۳۶۰-۳۶۱)۔

عبیداللہ رحمانی مبارکفوری ۱۵/ شعبان ۱۳۸۹ھ
(محدث بنارس، شیخ الحدیث نمبر)

''الہدیٰ'' کے تنقیدی جوابات

ہمیں یہ دیکھ کر مسرت ہوتی ہے کہ ''الہدیٰ'' دربھنگہ میں کبھی کبھی مختلف فیہ مسائل سے متعلق احادیث کے اسانید ومتون پر تنقیدی جوابات شائع ہوتے ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ ہماری یہ مسرت مطالعہ کے بعد باقی نہیں رہتی۔ اس لیے کہ یہ جوابات عموماً سطحی نظر اور سوء فہم کا نتیجہ اور تحقیق سے بعید ہوتے ہیں۔ چنانچہ ابھی یکم اگست ۱۹۵۳ء کے شمارہ میں ایک خودساختہ استفسار کے جواب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث: ''لو مت قبلي، فقمت عليك فغسلتك'' (۱) (جس سے جمہور علماء اپنے مذہب شوہر کے اپنی متوفاۃ بیوی کو غسل دینے کے جواز پر استدلال کرتے ہیں) میں لفظ: ''فغسلتک'' کو محفوظ ثابت کرنے کے لیے جو کچھ لکھا گیا ہے وہ بالکل سطحی معلومات اور قصور نظر بلکہ سوء فہم کا نتیجہ ہے کما ستعرف، کاش! مجیب صاحب نے لکھنے سے پہلے اس مقام سے متعلق عبارات کو جماعت کے کسی صاحب ذوق ونظر سے سمجھ لیا ہوتا اور تحریر کے بعد بھی دکھلا لیا ہوتا۔ یہ سمع خراشی صرف اس لیے کی جارہی ہے کہ اخبار میں مضمون چھپوانے کے شوق پر جماعت کے علمی وقار کا مقدم رکھنا بہرحال ضروری ہے۔

جناب مجیب نے شیخ نیموی مرحوم کی تنقید کے جواب میں ''فغسلتک'' کے محفوظ ہونے کی تین وجہ لکھی ہے:

پہلی وجہ: محمد بن اسحاق صاحب المغازی جو اس زیادہ (فغسلتک) کے راوی ہیں، ثقہ ہیں اور ان کی یہ زیادۃ صالح بن کیسان کی روایت کی جو اس زیادۃ سے خالی ہے معارض ومنافی نہیں ہے، اور ثقہ (خواہ وہ صحیح حدیث کا راوی ہو یا حسن کا) کی وہ زیادۃ جو دوسرے ثقہ یا اوثق کی روایت کی معارض نہ ہو مقبول ہوتی ہے۔ لہٰذا محمد بن اسحاق کی یہ زیادۃ محفوظ ومقبول ہے اور جمہور کا اس سے اپنے مسلک پر استدلال کرنا صحیح ہے۔

جناب مجیب نے شرح نخبہ اور مقدمہ ابن الصلاح کی عبارات متعلقہ قبول زیادۃ ثقہ غیر معارض سے، جن کو انھوں نے اپنے جواب میں نقل کیا ہے، یہ سمجھ رکھا ہے کہ ثقہ کی ہر غیر معارض زیادۃ مطلقاً محفوظ ومقبول ہوتی ہے حالانکہ یہ غلط ہے۔ اگر یہ قاعدہ کلیہ بغیر کسی استثنا تخصیص وقید کے ہے، تو پھر عبادۃ بن صامت کی حدیث بابت قراءۃ فاتحہ خلف الامام میں ''فصاعدا'' (عند مسلم (۲) والنسائی) (۳) کی زیادۃ اور ابوہریرہ اور ابوموسیٰ اشعری کی حدیث میں ''واذا قراء فانصتوا'' (عند مسلم (۴) وابی داود وغیرہما (۵) کی زیادۃ محفوظ ومقبول ہونی چاہیے، کیونکہ یہ دونوں زیادات، ثقہ سے مروی ہیں اور دوسرے ثقات کی روایات کے معارض نہیں ہیں، لیکن یہ معلوم ہے کہ یہ دونوں زیادات ائمہ نقاد شافعی، احمد، ابن معین، بخاری، دارقطنی وغیرہم کے نزدیک غیر مقبول ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ثقہ کی غیر معارض زیادۃ کی قبولیت کا حکم عام غلط ہے۔ ثقہ کی غیر منافی زیادۃ مقبول ہوتی ہے لیکن اگر اس کے وہم یا مدرج ہونے پر کوئی قرینہ اور قوی دلیل موجود ہو تو غیر محفوظ وغیر مقبول ہوتی ہے۔ حافظ لکھتے ہیں: ''أما إذا كانت الزيادة لا منافاة فيها، بحيث يكون كالحديث

(۱) ابن ماجه كتاب الجنائز ،باب ماجاء فى غسل الرجل امرأته (۱٤٦٥) ٤٧٠/١ (٢) كتاب الصلاة ، باب وجوب قراءة الفاتحة فى كل ركعة (٣٩٤) ٢٩٥/١ ـ(٣) كتاب الافتتاح، باب ايجاب قراءة فاتحة الكتاب فى الصلاة ١٣٨/٢ (٤) كتاب الصلاة،باب التشهد فى الصلاة (٤٠٤) ٣٠٣/١ (٥) كتاب الصلاة باب الامام يصلى من قعود (٦٠٤) ٤٠٥/١، كتاب الصلاة ،باب التشهد(٩٧٣) ٥٩٦/١.

المستقل فلا، اللهم (أی فلا یؤثر التعلیل به) إلا إن وضح بالدلائل القویة، أن تلک الزیادة مدرجة فی المتن، من کلام بعض رواته، فما کان من هذا القسم فهو مؤثر" (مقدمہ فتح الباری ص:۳۴۷) اور مولانا مبارکپوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "کل زیادة هذا شأنها، قبلها المحدثون المتقدمون کالشافعی والبخاری وغیرهما، وکذا قبلها المتاخرون، إلا إن ظهرت لهم قرینة تدل علی أنها وهم، فحینئذ لا یقبلونها" (أبکار المنن ص:۱۰۳) اور حافظ زیلعی نصب الرایہ ۱/۳۳۶-۳۳۷ میں لکھتے ہیں: "ومن حکم فی ذلک (أی فی قبول زیادة الثقة وعدم قبولها) حکما عاما فقد غلط، بل کل زیادة لها حکم یخصه، ففی موضع یجزم بصحتها، وفی موضع یغلب علی الظن صحتها، وفی موضع یجزم بخطأ الزیادة، فإن الثقة قد یغلط، وفی موضع یغلب علی الظن خطأها، وفی موضع یتوقف فی الزیادة." انتهی مختصرا.

معلوم ہوا کہ ثقہ کی ہر غیر منافی زیادۃ کے مقبول ہونے کا حکم عام غلط ہے۔ کبھی بعض زیادۃ باوجود ثقہ سے مروی اور غیر منافی ہونے کے معلول ہونے کی بنا پر غیر مقبول ہوتی ہے، اور یہاں "فغسلتک" کی زیادۃ بلاشبہ غیر محفوظ ہے، اور معلول ہونے کی وجہ سے ناقابل قبول ہے۔

(۱) محمد بن اسحٰق اگرچہ صدوق ہیں لیکن احکام کی جس حدیث یا لفظ کے روایت کرنے میں متفرد ہوتے ہیں اس کے قابل استدلال ہونے میں کلام وتامل ہوتا ہے۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں: "وما انفرد به ففیه نکارة، فإن فی حفظه شیئا" (میزان ۳/۴۷۵)، اور حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: "ابن اسحق لایحتج بما ینفرد به من الأحکام" (درایہ)، "قال أیوب بن اسحاق بن سامری: سألت أحمد، فقلت له: یاأباعبدالله إذا انفرد ابن اسحق بحدیث تقبله؟ قال: لا والله" (تہذیب التہذیب ۹/۴۳) اور امام بیہقی اپنی سنن کبریٰ باب تحریم قتل ماله روح ۸/۸۷ میں لکھتے ہیں: "الحفاظ یتوقون ماانفرد به" انتهی۔ اور ابن عدی کہتے ہیں "ربما اخطأ أویهم فی الشئی بعدالشنی کما یخطئی غیره" (تہذیب ۹/۴۵، میزان ۳/۴۷۴) بیہقی نے اپنی سنن ۲/۳۷۸ میں نماز کے اندر تشہد کے بعد وجوب صلوٰۃ علی النبی کے اثبات کے لیے ابو مسعود بدری کی وہ حدیث روایت کی ہے جس میں محمد بن اسحاق نے "فکیف نصلی علیک إذا نحن صلینا"؟ کے بعد لفظ "فی صلوتنا" ذکر کیا ہے۔ ابن الترکمانی نے اس حدیث پر یہ تعقب کیا ہے: "لاأعلم أحدا روی هذاالحدیث بهذا اللفظ، إلا محمد بن اسحاق، وقد قال البیهقی فی باب تحریم قتل ماله روح: الحفاظ یتوقون مما ینفرد به." انتهی۔ حافظ ابن حجر فتح ۱۱/۱۶۳ میں اس اعتراض کی یوں تائید کرتے ہیں: "وهو اعتراض متجه، لأن هذه الزیادة تفردبها ابن اسحق" نتهی پھر حافظ نے اس اعتراض کو دوسرے طریق پر دفع کیا ہے کما سیأتی الإشارة الیه.

(۲) محمد بن اسحٰق مدلس ہیں (تقریب، تہذیب، میزان، القول المسدد) اور اس لفظ کے یعقوب بن عتبہ سے روایت کرنے میں سماع اور تحدیث کی تصریح نہیں کی ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ مدلس کا عنعنہ بغیر سماع کی تصریح کے مقبول نہیں ہے۔ پس اگر ان کے تفرد کی علت سے اغماض اور صرف نظر کرلیا جائے جیسا کہ مولانا مبارکپوری لکھتے ہیں: "الحق أن ما یتفرد به ابن اسحق، فهو فی درجة

الحسن" (ابکار المنن ص:۱۲۸) تب بھی ان کی یہ زیادۃ ضعیف ہی رہے گی۔ معلول اور غیر محفوظ ہی ہوگی۔ اس لیے کہ وہ مدلس ہیں اور اپنی اس روایت میں سماع وتحدیث کی تصریح نہیں کی ہے۔

مولانا مبارکپوری حضرت اسماء کی حدیث بابت غسل ثوب از دم حیض عند ابی داود کی وجہ تضعیف یوں بیان کرتے ہیں: "فی سندہ محمد بن اسحق' وھو مدلس' ورواہ عن فاطمة بنت المنذر بالعنعة، ومع ھذا فقد تفرد ھو بھذاللفظ' ولم یقلہ غیرہ" (ابکار المنن ص:۴۵) اور حافظ لکھتے ہیں: "ماینفرد (ای ابن اسحق) بہ وان لم یبلغ درجة الصحیح، فھو فی درجة الحسن إذا صرح بالتحدیث" (فتح:۱۱/۱۶۳) اور امام نووی شرح مہذب ۱۳۲/۵ میں لکھتے ہیں "إسنادہ (أی إسناد حدیث عائشة المبحوث عنہ) ضعیف ، فیہ محمد بن اسحق صاحب المغازی، وھو مدلس، وإذا قال المدلس: عن' لایحتج بہ" انتھی۔ اور حافظ زیلعی اس حدیث کو ذکر کر کے لکھتے ہیں:" وھذا لیس فیہ حجة، فإنہ حدیث ضعیف، قال النووی : فیہ محمدبن اسحق وھو مدلس وقد عنعن" انتھی. (نصب الرایہ ۲/۲۵۲).

معلوم ہوا کہ ابن اسحق کی روایت جس میں یہ متفرد ہوں، حسن اور لائق احتجاج اور مقبول اس وقت ہے جب کہ انہوں نے تحدیث وسماع کی تصریح کردی ہو۔ اور چوں کہ یہاں انہوں نے سماع کی تصریح نہیں کی ہے۔ اس لیے یہ روایت جس میں لفظ " فغسلتک" ہے صحیح تو درکنار حسن بھی نہیں ہے بلکہ ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے۔

دوسری وجہ: جناب مجیب نے " فغسلتک" کے محفوظ ہونے کی یہ لکھی ہے کہ محمد بن اسحق منفرد نہیں ہیں۔ صالح بن کیسان نے ان کی متابعت کی ہے۔ شوکانی نیل الاوطار ۴/۵۸ میں لکھتے ہیں: فی إسنادہ محمدبن اسحق، وبہ أعلہ البیھقی ، قال الحافظ : ولم یتفرد بہ بل تابعہ علیہ صالح بن کیسان عنداحمد والنسائی."

جناب مجیب کا مقصد یہ ہے کہ ابن اسحق" فغسلتک" کے روایت کرنے میں متفرد نہیں ہیں۔ کیوں کہ صالح بن کیسان نے اس لفظ کے روایت کرنے میں ان کی موافقت کی ہے۔ پس ان کے تفرد کا دعویٰ اور سماع وتحدیث کی عدم تصریح کی وجہ سے اس زیادۃ کو ضعیف معلول غیر محفوظ قرار دینا صحیح نہیں ہے۔

ہمیں یہ لکھتے ہوئے سخت افسوس ہورہا ہے کہ جناب مجیب نے شوکانی کے کلام کا مطلب نہیں سمجھا۔ شوکانی نے حدیث کی تخریج اور اس پر یہ کلام تلخیص ۲/۱۰۷ سے اخذ کیا ہے، اور حافظ کا اصل اور پورا کلام وحدیث کی تخریج بعد اس کے الفاظ نقل کرنے کے بعد یہ ہے: "وأعلہ البیھقی بابن اسحق ، ولم ینفرد بہ ، بل تابعہ علیہ صالح بن کیسان عندأحمد والنسائی ، وأماابن الجوزی فقال: لم یقل غسلتک إلا ابن اسحق ، وأصلہ عندالبخاری، بلفظ: ذاک لوکان وأناحی، فاستغفرلک وأدعو لک" انتھی۔

اس عبارت کا سیدھا اور صاف صحیح مطلب یہ ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو (قطع نظر اس سے کہ اس میں لفظ " فغسلتک" ہے یا نہیں) ابن اسحق کی وجہ سے معلول کہا ہے۔ لیکن ان کی یہ تعلیل درست نہیں ہے، اس لیے وہ اس حدیث کے روایت کرنے میں منفرد نہیں

ہیں۔ صالح بن کیسان نے مسند احمد (۱۲۸/۶) اور سنن کبریٰ نسائی میں اس حدیث کے روایت کرنے میں ابن اسحٰق کی متابعت کی ہے۔ ہاں ابن جوزی نے خاص لفظ "فغسلتک" پر کلام کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ: اس لفظ کو صرف ابن اسحٰق ذکر کرتے ہیں کسی اور نے ان کی موافقت نہیں کی ہے۔ اور اصل حدیث صحیح بخاری میں بایں لفظ مروی ہے "**ذاک لو کان و أنا حي فأستغفر لک و أدعو لک**" (۱) حافظ نے بیہقی کی تعلیل کا جواب دے دیا جو صحیح اور معقول ہے اور ابن الجوزی کے اعتراض و تعلیل کو رفع نہیں کیا کیونکہ اس کا کوئی جواب ہی نہیں۔ بہر حال بیہقی کی تعلیل نفس حدیث سے متعلق ہے۔ اس سے بحث نہیں کہ اس میں لفظ "**فغسلتک**" ہے یا نہیں۔ اس کے جواب میں حافظ کے کلام کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ صالح بن کیسان نے ابن اسحٰق کی "**غسلتک**" کے لفظ میں متابعت کی ہے۔ حافظ کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحٰق پر نہیں ہے بلکہ صالح بن کیسان بھی اس حدیث کی روایت میں ان کے شریک وموافق ہیں۔ پس مجیب کی بیان کردہ یہ دوسری توجیہ بے محل اور غیر مفید ہے اور اس کا یہاں ذکر کرنا سوء فہم کا نتیجہ ہے، بیہقی کی تعلیل کے جواب میں اگر حافظ کے اس کلام کا وہ مطلب ہے جو مجیب نے سمجھا ہے تو اس کے بعد حافظ کا یہ کلام "**و أما ابن الجوزی فقال: لم يقل غسلتک إلا ابن اسحق**" بے معنی اور بے سود ہو جاتا ہے **كما لا يخفى على المتأمل** و نیز صالح بن کیسان کی روایت مسند احمد ۱۲۵/۶ میں موجود ہے۔ لیکن اس میں "**فغسلتک**" کا لفظ نہیں ہے۔ جناب مجیب بتائیں کہ مسند میں صالح کی وہ روایت جس کے اندر یہ لفظ مذکور ہو کہاں ہے؟

تیسری وجہ: جناب مجیب نے یہ لکھی ہے کہ ابن حبان نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے (بلوغ المرام) بلوغ المرام ص: ۱۵۵ میں حافظ کا اصل لفظ یہ ہے: "**و صححه ابن حبان**" اس کا یہ مطلب بھی ہوسکتا ہے کہ اور ابن حبان نے اس حدیث کو اپنی صحیح کتاب التقاسیم والانواع میں روایت کیا ہے۔

اس مطلب کی بناء پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابن حبان نے اس حدیث کی تصحیح کی ہے، اور اگر بالفرض وہی ترجمہ اور مطلب متعین ہو جو مجیب نے لکھا ہے، تو سند کی حقیقت حال منکشف ہو جانے کے بعد ہمارے لیے ان کی تصحیح پر اعتماد کرنا مشکل ہے بلکہ درست ہی نہیں۔ اور ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے رواۃ کے ثقہ ہونے کی بناء پر حدیث کی تصحیح کر دی ہے۔ ابن اسحٰق کے تفرد اور تدلیس کا خیال نہیں کیا اور یہ معلوم ہے کہ محض رواۃ کا ثقہ ہونا حدیث کی صحت کو مستلزم نہیں ہے واللہ اعلم۔

(مصباح بستی صفر ۱۳۷۳ھ)

قلت: الحديث أخرجه أيضا ابن هشام في السيرة ٦٤٣/٢ (طبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٥ هـ من طريق ابن اسحاق، وقد صرح بالتحديث لكن لفظه: "لو مت قبلي، فقمت عليك و كفنتك" ليس فيه لفظ: "غسلتك".

وکتبہ عبید اللہ الرحمانی ۲۳/۴/۱۳۹۰ھ

(۱) کتاب المرضی باب قول المریض انی وجع ۷/ ۶ و کتاب الاحکام باب الاستخلاف ۸/ ۱۲۵

س : میت مرد ہو یا عورت دونوں کے کفن کے لیے کتنے کپڑے چاہئیں؟ قبرستان میں گھاس وغیرہ پیدا ہونے کی وجہ سے لوگوں کو تکلیف ہوتی ہے، اور قبر کی بھی بے حرمتی ہوتی ہے کیونکہ گائے بیل چرتے ہیں کیا ایسی صورت میں آگ لگا کر صاف کیا جا سکتا ہے؟ سیلاب کی وجہ سے یا کسی مجبوری کی بنا پر قبرستان کے بجائے مکان کی ایک خشک جگہ میں میت کو دفن کیا گیا، کیا اب اس قبر کی مٹی وہڈی وغیرہ کو قبرستان میں منتقل کر سکتے ہیں۔ کیوں کہ قبر کی بے حرمتی ہوتی ہے اور لوگوں کو تکلیف بھی ہو رہی ہے۔

ج : عورت کے کفن کے لیے پانچ کپڑے مسنون ہیں، تہبند، کرتا، خمار جس کو دامنی کہتے ہیں یعنی: سربند، دو لفافے، یعنی: دو چادریں۔ ابوداود میں لیلیٰ ثقفیہ سے روایت ہے: ''کنت فیمن غسل أم کلثوم بنت رسول اللہ ﷺ عند وفاتھا، فکان أول ما أعطانا رسول اللہ ﷺ الحقا، ثم الدرع، ثم الخمار، ثم الملحفة، ثم أدرجت بعد فی الثوب الآخر، ورسول اللہ ﷺ جالس عند الباب، معه کفنھا، یناولنا ثوباً ثوباً'' (۱) حدیث میں اس کی تصریح آئی ہے کہ آپ نے ام کلثوم کے کفن میں اپنا تہبند دیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفن میں عورت کے تہبند کا لمبان چوڑان بقدر تہبند شرعی کے ہونا چاہیے اور کرتہ مونڈھے سے قدم تک ہونا چاہیے جیسا کہ زندہ عورت کو اتنا لمبا کرتہ پہننا مشروع ہے اور خمار یعنی: سربند کا طول وعرض اس قدر ہونا چاہیے کہ عورت کا سر مع اس کے بالوں کے اس میں چھپ جائے۔ عورت کو پہلے تہبند میں لپیٹیں اور تہبند کو زندہ کی طرح کمر سے نہ باندھیں بلکہ بغل سے لے کر سینہ اور کمر اور ران وغیرہ بدن کے جس قدر حصہ پر لپیٹ سکیں لپیٹیں پھر کرتا پہنائیں پھر خمار یعنی: سربند سے اس کے سر اور بالوں کو چھپائیں۔ پھر دونوں لفافوں میں لپیٹیں پھر سر اور پیر کی طرف کفن کو گرہ دے دیں۔

قبرستان کی خشک گھاس اس طرح کاٹ لی جائے درست ہے کہ قبریں پاؤں سے روندنے میں نہ آئیں اور ان کی بے حرمتی نہ ہو۔ آگ لگا کر جلانا اور صاف کرنا مناسب نہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو انصاری رضی اللہ عنہ جو احد کی لڑائی میں شہید ہوئے تھے، ایک دوسرے شہید حضرت عمرو بن الجموح رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایک قبر میں دفن کر دیئے گئے تھے، پھر برساتی پانی کے بہاؤ نے قبر کو کھود ڈالا۔ حضرت عبداللہ کے صاحبزادہ حضرت جابر نے اپنے باپ کو چھ مہینہ کے بعد عہد رسالت میں قبر سے نکالا تو ان کی نعش علی حالہ درست تھی، صرف کان کے ذرے سے کنارے میں تغیر ہو گیا تھا، پھر دونوں کو دوسری جگہ دفن کر دیا گیا (بخاری ۲/۹۵، موطا مالک ص: ۳۱۴) واقعہ سے معلوم ہوا کہ میت کو دفن کر دیئے جانے کے بعد بوقت ضرورت قبر سے نکال کر دوسری جگہ دفن کرنا درست ہے، لیکن نعش کے تفسخ اور بوسیدہ ہو جانے کی صورت میں قبر کھودتے وقت ہڈیوں کے ٹوٹنے کا اندیشہ ہے جس میں میت کی بے حرمتی ہو گی۔ اور ارشاد نبوی ہے: ''کسر عظم المسلم میتاً، ککسرہ وھو حی'' (ابوداود، موطا) (۲) پس بغیر سخت مجبوری کے نبش نہیں کرنا چاہیے، اور بوقت ضرورت بڑی احتیاط سے یہ کام ہونا چاہیے۔ ''سئل أحمد عن المیت، یخرج من قبرہ إلی غیرہ، فقال: إذا کان شئی یؤذیه، قد حول طلحة وحولت عائشة، وسئل

---

(۱) کتاب الجنائز باب کفن المرأۃ (۳۱۵۷) ۳/۱۰۵ (۲) ابوداود کتاب الجنائز، باب فی الحفار یجد العظم ھل یتنکب ذلك المکان (۳۲۰۷) ۳/۵۴۳ موطأ کتاب الجنائز باب ماجاء فی الأختفاء (۵۶۳) ص: ۱۵۸۔

عن قوم دفنوا فی بساتین ومن مواضع ردینة؟ فقال: قد نبش معاذ إمرأته، وقد كانت كفنت فی خلقان فكفنها، ولم یر ابوعبدالله بأسا أن یحولوا'' (المغنی ۳/۴۴۴، الشرح الکبیر ۳/۳۹۳)

(مصباح بستی)

س : اگر ایک ہی وقت مرد وعورت کے پانچ سات جنازے جمع ہو جائیں تو سب کے لیے ایک نمازِ جنازہ کافی ہوگا یا ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ پڑھنی چاہیئے؟ (حاجی محمد ہرزک، قلابہ، ممبئی)

ج : ہر ایک جنازہ پر الگ الگ نماز پڑھنی ضروری نہیں ہے۔ ایک ہی نماز کافی ہے اگر مرد وعورت دونوں کے جنازے جمع ہوں تو امام اپنے آگے پہلے مرد کا جنازہ رکھے مردوں کے جنازے کے بعد قبلہ کی جانب عورتوں کے جنازے رکھ کر نماز ادا کرے۔ ''قال مالك: أنه بلغه أن عثمان بن عفان وعبدالله بن عمرو أباهريرة، كانوا يصلون على الجنائز بالمدينة، و الرجال والنساء، فيجعلون الرجال مما يلي الإمام، والنساء مما يلي القبلة'' (موطا مالک (۲۴) ص:۲۰۰)، ''وأخرج أبوداود بسنده، عن عمار مولى الحارث، أنه شهد جنازة أم كلثوم وابنهازيد، فجعل الغلام مما يلي الامام، فأنكرت ذلك، وفي القوم ابن عباس وأبوسعيد الخدري وأبو قتادة وأبوهريرة فقالوا: هذه السنة''(۱)، قال الشوكاني :''سكت عنه ابوداود والمنذري ورجال إسناده ثقات، ورواه النسائي وأخرجه البيهقي، وقال: في القوم الحسن والحسين وابن عمر وابوهريرة ونحو من ثمانين نفساً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وفي رواية البيهقي : أن الإمام في هذه القصة ابن عمر، وفي أخرى له، وللدار قطني والنسائي من رواية نافع عن ابن عمر ، أنه صلى على سبع جنائز رجال ونساء، فجعل الرجال مما يلي الإمام ، وجعل النساء ممايلي القبلة، وصفهم صفا واحدا، الحديث، وكذلك رواه ابن الجارود في المنتقى، قال الحافظ: إسناده صحيح'' انتهى(نيل الاوطار ۴/۱۱۰).

(محدث دہلی)

س : ایک مکان میں آگ لگ جانے سے اتفاقی طور پر دو مرد ہندو اور مسلمان اکٹھا اس طرح جل گئے کہ ان کی نعشوں میں بالکل امتیاز باقی نہ رہا۔ اب مسلمان پر نماز جنازہ کس طرح ادا کی جائے؟

(محمد یوسف از بہرائچ)

ج : دونوں نعشیں سامنے رکھی جائیں لیکن نیت کی جائے مسلمان کی نعش پر نماز جنازہ ادا کرنے اور اس کے لیے دعاء وسفارش کرنے کی کما أن السنة إذا مر الرجل بمجلس فيه مسلم و كافر، وبمجلس فيه أهل السنة والبدعة،

(۱) کتاب الصلاة باب التأمين وراء الإمام (۹۳۷) ۱/۵۷۸

وبمجلس فيه عدول وظلمة، أن يسلم بلفظ التعميم ويقصد به المسلم وأهل السنة والعدول، لحديث أسامة بن زيد فى قصة عبدالله بن أبى المروى فى الصحيحين (١).

(محدث دہلی ج:۸ش:۱۱صفر ۱۳۶۰ھ/ مارچ ۱۹۴۱ء)

س : سیلاب میں ایک مردہ عورت کی نعش بہتی ہوئی آئی جس کے ہندو یا مسلمان ہونے کی کوئی علامت نہیں تھی۔ ہندو کہتے ہیں کہ یہ ہمارا مردہ ہے، اور مسلمان کہتے ہیں کہ ہمارا ہے۔ اس کی شناخت کیوں کر ہوگی اور اس نعش کو ہندو لیں یا مسلمان؟

ج : اس عورت کی نعش میں کوئی ظاہری علامت اور قرینہ (از جہت لباس وزیورات وتباہ شدہ دیہائے سیلاب زدہ) مسلمان ہونے کا نہیں پایا جاتا تو اس کے پیچھے پڑنا فضول ہے۔ محض شبہ اور احتمال کی بنا پر اس کو مسلمان سمجھنے کے آپ مکلف نہیں ہیں۔ پس ایسی حالت میں اگر آپ اس پر نماز جنازہ نہ ادا کریں اور نہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں تو شرعی مواخذہ نہیں ہوگا۔ "ومن لايدرى أنه مسلم، أو كافر، فإن كان عليه سيماء المسلمين، أو فى بقاع دار الإسلام يغسل' والإفلا" (عالمگیری ۱/۱۲۷).

(محدث دہلی)

س : نابالغ بچے کے جنازہ کی نماز میں کون سی دعا پڑھنی چاہیے؟ اس کے لئے دعاء مغفرت ہے اور شویم وغیرہ کرنا ضروری ہے۔

(محمد سلیم کروی باندا)

ج : نابالغ بچے کی نماز جنازہ میں بہتر یہ ہے کہ یہ دعا پڑھی جائے: 'اللهم اجعله لنا سلفاً وفرطاً واجراً' إذا كان المصلى عليه طفلًا استحب أن يقول المصلى: اللهم اجلعه لنا سلفا وفرطا وأجرا' روى ذلك البيهقى من حديث أبى هريرة' وروى مثله سفيان فى جامعه عن الحسن" (نیل الاوطار ۴/۱۰۶-۱۰۷).

حنابلہ اور احناف بچے کے لیے دعاء استغفار کے قائل نہیں ہیں۔ ففى الهداية ١/١٦١: "لايستغفر للصبى ولكن يقول اللهم اجعله" الخ، وقال ابن عابدين: "الحاصل أن مقتضى المتون والفتاوى وصريح غرر الأذكار' الإقتصار فى الطفل على اللهم اجلعه لنا فرطا، وحاصله أنه لايأتى بشئى من دعاء البالغين أصلا، بل يقتصر على ماذكر" انتهى، وفى المغنى لابن قدامة ٣/٤١٦:"وإن كان الميت طفلا، جعل مكان الإستغفار له، اللهم اجلعه" الخ اور مالکیہ کے نزدیک بچوں کے لیے دعائے مغفرت جائز بلکہ مستحب ہے۔ کما فى الشرح الكبير.

میت کے لیے خواہ مرد ہو یا عورت، بالغ ہو یا نابالغ، سویم، دسواں، بیسواں، چالیسواں، چھ ماہی، برسی وغیرہ رسمیں بدعت ہونے

---

(١) صحيح البخارى، كتاب الإستئذان، باب التسليم فى مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركين ١٣٢/٧، صحيح مسلم، كتاب الجهاد، باب فى دعاء النبى صلى الله عليه وسلم وصبره على أذى المنافقين (١٧٩٨) ١٤٤٤/٣.

کی وجہ سے ناجائز اور ممنوع ہیں۔ اتخاذ لطعام فی الیوم الثالث، والسادس، والعاشر، والعشرین، وغیرھما بدعة مستقبحة کذا فی شرح المنهاج للنووی و کذا فی الکتب الفقهیة للحنفیة.

(محدث دہلی ج:۹ ش:۸ ذی القعدۃ ۱۳۶۰ھ/دسمبر ۱۹۴۱ء)

س : قبر پر سبز شاخ یا سبز ٹہنی نصب کرنی جائز ہے یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو اس سے مردہ کو کیا فائدہ پہونچتا ہے؟

ج : حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے صحاح ستہ (۱) میں، اور ابوامامہ اور ابوبکرہ وانس رضی اللہ عنہما سے طبرانی اور مسند احمد (۲) میں، اور ابن عمر (۳) ویعلی بن سبابہ (۴) سے مسند احمد میں، اور ابوہریرہ سے مسند احمد وصحیح (۵) ابن حبان (۶) میں، اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے طبرانی میں مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے دوقبروں پر کھجور کی دوتر ٹہنیاں رکھتے ہوئے فرمایا: ''لعله ان یخفف منهما مالم ییبسا، وما دامتا رطبتین'' یعنی: ''جب تک یہ ٹہنیاں تر رہیں گی عذاب میں تخفیف رہے گی''۔ ان احادیث سے قبر پر صرف کھجور کی تازہ سبز ٹہنی رکھنے کا ثبوت ہوتا ہے، لیکن بظاہر یہ آپ ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے کیوں کہ عذاب میں تخفیف آپ ﷺ کی دعا اور سفارش سے ہوئی تھی، اور اس تخفیف کی مدت کی تعیین ٹہنیوں کی تری باقی رہنے کی مدت سے کی گئی تھی۔ چنانچہ اواخر صحیح مسلم میں حضرت جابر کی مطول حدیث میں ہے ''إنی مررت بقبرین یعذبان، فأحببت شفاعتی أن یرفه عنهما مادام الغصنان رطبین'' (۷) حضرت جابر کی اس حدیث میں اگرچہ دوسرا واقعہ مذکور ہے جو سفر میں پیش آیا تھا، لیکن ان کے علاوہ دوسرے صحابیوں کی حدیثوں کے مطلق واقعہ کو بھی حضرت جابر کی حدیث کی روشنی میں شفاعت ودعا ہی پر محمول کرنا قرین قیاس اور راجح ہے۔ اسی لیے امام خطابی فرماتے ہیں: ''هو محمول علی أنه دعا لهما بالتخفیف مدة بقاء النداوة 'لاأن فی الجریدة معنی یخصه' ولا أن فی الرطب معنی لیس فی الیابس'' (۸) پس تخفیف کا اصل سبب آپ ﷺ کی دعا اور سفارش تھی، کھجور کی شاخ یا اس کی تری تخفیف عذاب کا سبب نہیں تھی، اس لیے اب قبر پر کھجور کی یا کسی اور درخت کی تازہ شاخ رکھنی یا نصب کرنی فضول اور بیکار چیز ہے۔

(محدث دہلی)

س : شریعت محمدی میں غائبانہ نماز جنازہ کا کیا حکم ہے؟ چونکہ ابھی ماہ فروری ۱۹۹۰ء میں جھولا میدان میں ایک دینی جلسہ منعقد ہوا تھا جس میں ابوظبی کے ایک مولانا عبدالباری فتح اللہ تشریف لائے تھے انہوں نے نماز جنازہ غائبانہ پڑھنے کو ناجائز قرار دیا ہے اور چیلنج کے ساتھ دعوی کیا کہ کوئی ثابت نہیں کرسکتا ہے، جو حدیث ملتی ہے انتہائی درجہ کی ضعیف حدیث ہے؟

السائل: بشارت اللہ انصاری معرفت عبدالصمد انصاری

اے، ایچ گارمنٹ سوریہ جی کمپاؤنڈ، ٹی پی روڈ بائیکلہ بمبئی

---

(۱) بخاری، کتاب الجنائز باب الجریدة علی القبر ۹۸/۲، مسلم کتاب الایمان باب الدلیل علی نجاسة البول (۲۹۲) ۲۴۰/۱، ابوداود کتاب الطهارة، باب الاستبراء من البول (۲۰) ۲۶/۱، ترمذی کتاب الطهارة باب التشدید من البول (۷۰) ۱۰۲/۱، نسائی کتاب الجنائز، باب وضع الجریدة علی القبر ۱۰۶/۴، ابن ماجة کتاب الطهارة باب التشدید من البول (۳۴۹) ۱۲۵/۱ (۲) مسند احمد ۳۵/۵، (۳) مسند احمد (۴) مسند احمد ۱۷۳/۴. (۵) مسند احمد (۶) الاحسان بترتیب صحیح ابن حبان ۵۲/۵ (۷) مسلم (۳۰۱۲) ۲۳۰۷/۴ (۸) معالم السنن ۲۷/۱.

ج : جنازہ غائبانہ پڑھنے کو مطلقاً ناجائز کہنا اور یہ دعویٰ کرنا کہ جنازہ غائبانہ کے ثبوت میں جو حدیث بیان کی جاتی ہے وہ انتہائی درجہ کی ضعیف حدیث ہے۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں باتیں بالکل غلط ہیں۔ اہل حدیث کے نزدیک جنازہ غائبانہ پڑھنا جائز اور درست ہے کیوں کہ یہ صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ اور یہی امام شافعی اور احمد رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔ لیکن بعض جگہ اہل حدیثوں میں جنازہ غائبانہ پڑھنے کا آج کل جو رواج ہو گیا ہے اور اس کی رسم پڑ گئی ہے یہاں تک کہ کوئی جمعہ جنازہ غائبانہ سے خالی نہیں جاتا۔ یہ ہمارے نزدیک افراط اور غلو ہے اور اس کا دستور بنا لینا طریق نبوی و عمل صحابہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے غلط کام ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ جنازہ غائبانہ کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس بارے میں وارد شدہ متفق علیہ حدیث کی طرح طرح کی تاویلیں کرتے ہیں۔ ان کے رد کے لئے ''عون المعبود شرح سنن ابی داود''، ''مرعاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ''، ''المغنی لابن قدامہ'' ملاحظہ فرمائیں۔

ہمارے نزدیک اعتدال کی راہ یہ ہے کہ علم و فضل، جود و کرم، تدین و تقویٰ وغیرہ میں کسی ممتاز شخص کی وفات کی یقینی خبر مل جائے تو اس کا جنازہ غائبانہ پڑھ لیا جائے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں صحابہ کے ساتھ ''اصحمہ نجاشی'' شاہ حبشہ کا جنازہ غائبانہ پڑھا تھا۔ یہ واقعہ تمام کتب حدیث و سیر و تراجم میں بسند صحیح مروی ہے۔ عہد نبوی میں جنازہ غائبانہ پڑھنے کا دوسرا واقعہ حضرت معاویہ بن معاویہ کا ہے جو بعض کتب حدیث و کتب سیر و تراجم میں مذکور ہے لیکن اس کے سب طرق روایت ضعیف ہیں۔ ان دو واقعوں کے علاوہ کوئی تیسرا واقعہ جنازہ غائبانہ پڑھنے کا منقول نہیں ہے، حالانکہ مدینہ منورہ کے علاوہ مختلف مقامات میں مسلمان موجود تھے اور ان کا انتقال بھی ہوتا رہا، یہ صورت حال اس بات کی علامت اور دلیل ہے کہ عہد نبوی و عہد صحابہ میں جنازہ غائبانہ پڑھنے کا دستور اور عام رواج نہیں تھا۔ اس لئے ہمارے نزدیک اصحمہ نجاشی اور معاویہ بن معاویہ مزنی کے واقعوں کی بنا پر کبھی کبھار جنازہ غائبانہ پڑھ لیا جائے تو یہ شرعاً جائز کام ہوگا اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہوگا۔ اس کو بدعت اور ناجائز نہیں کہا جائے گا۔ جو ایسا کہتا ہے وہ افراط اور غلو کا مرتکب ہے۔

املاہ: عبیداللہ الرحمانی المبارکفوری

۱۸/۱۲/۱۴۱۰/۱۲/۷/۱۹۹۰ء

(نور توحید، جھنڈا نگر، اپریل ۱۹۹۹ء)

س : قال الحافظ فی الفتح ۱۸۸/۳ :''ومن الإعتذارات أیضا، أن ذلک خاص بالنجاشی، إلی قوله ....واستند''

(۱) معاویہ لیثی کے قصہ کو صحابہ کے تراجم کے سلسلہ میں حافظ نے کس کتاب میں بیان کیا ہے اور وہ کیا ہے؟

(۲) نیز جنازہ غائبانہ صحابہ سے بھی پڑھنا ثابت ہے یا نہیں؟

(۳) چند مثالیں ایسی تحریر فرمائیں جس سے پتہ چلے کہ کسی کام کو ایک مرتبہ حضور کے کرنے سے آپ کے ساتھ اس کی تخصیص کا حکم نہیں لگایا جا سکتا، شریعت میں ایسے امور ہیں کہ حضور نے ایک دفعہ صرف اس پر عمل کیا، مگر وہ مسلمانوں میں معمول بہا ہیں۔ حافظ نے

احتمال تخصیص کو اٹھانے کے لیے جو باتیں بیان کی ہیں ان کے علاوہ کوئی اور ٹھوس چیز یا حوالے پیش ہونے چاہئیں جس سے احناف کو مجال انکار وانحراف نہ ہو۔

(حافظ عبدالخالق رحمانی)

ج : معاویہ بن معاویہ المزنی۔ معاویہ بن معاویہ اللیثی۔ معاویہ بن مقرن المزنی کے قصہ کو حافظ نے الإصابة في تمیز الصحابة ۳/ ۴۳۶ میں ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ معاویہ بن معاویہ المزنی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں: ”وردت قصته من حديث أبي أمامة وأنس مسندة' ومن طريق سعيد بن المسيب والحسن البصري مرسلة، فأخرج الطبراني ومحمدبن أيوب بن الضريس في فضائل القرآن وسمويه في فوائده، وابن منده والبيهقي في الدلائل، كلهم من طريق محبوب بن هلال عن عطاء بن ميمونة عن انس بن مالك، قال: نزل جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يامحمد مات معاوية بن معاوية المزني الخ (قال): ومحبوب، قال أبوحاتم: ليس بالمشهور، وذكره ابن حبان في الثقات، وأخرجه ابن سنجر في مسنده، وابن الأعرابي وابن عبدالبر، و رويناه بعلو في فوائد حاجب الطوسي' كلهم من طريق يزيد بن هارون، انبأناالعلاء ابومحمدالثقفي سمعت أنس بن مالك يقول: غزونا مع النبي صلى الله عليه وسلم غزوة تبوك الخ (قال): والعلاء أبومحمدهو ابن زيد الثقفي واه، وأخطأ في قوله الليثي' وله طريق ثالثة عن أنس' ذكرها ابن منده من رواية ابي عتاب في الدلائل، عن يحيى بن أبي محمد عنه، قال: ورواه نوح بن عمروعن بقية عن محمد بن زياد عن أبي أمامة نحوه، (قال الحافظ): وأخرجه أبوأحمد الحاكم في فوائده' والطبراني في مسند الشاميين، والخلال في فضائل قل هو الله أحد، وابن عبدالبرجميعا من طريق نوح فذكره نحوه' وقال ابن حبان في ترجمة العلاء الثقفي من الضعفاء بعد أن ذكر له هذا الحديث: سرقه شيخ من أهل الشام، فرواه عن بقية فذكره' (قال الحافظ): فما أدري عنى نوحا أو غيره' فإنه لم يذكر نوحاً في الضعفاء، وأما طريق سعيد بن المسيب المرسلة' فرويناها في فضائل القرآن لابن الضريس' من طريق على بن يزيد بن جدعان عنه' وأما طريق الحسن البصري' فأخرجها البغوي وابن منده من طريق صدقة بن أبي سهل، عن يونس بن عبيد عن الحسن عن معاوية بن معاوية المزني، أن رسول الله ﷺ كان غازيا بتبوك، فذكر الحديث، وهذا مرسل، وليس المراد بقوله ”عن“ أداة الرواية، فإنما تقدير الكلام، أن الحسن أخبر عن قصة المزني.“ انتهى.

یہ تمام روایتیں اس امر کے بیان میں متفق ہیں: ”رفع له سريره حتى نظراليه“ اسی لیے میں نے متن حدیث نہیں ذکر کیا۔ صرف طرق اور سند سے متعلق عبارات ذکر کرنے پر اکتفا کیا ہے، اس کے بعد حافظ نے یہ لکھا ہے: ”قال ابن عبدالبر: أسانيد هذاالحديث ليست بالقوية' ولو أنها في الأحكام لم يكن في شئي منها حجة' ومعاية بن مقرن المزني معروف'

هو وأخوته وأما معاوية بن معاوية فلا أعرف "انتهى. قال الحافظ: "قد يحتج به من يجيز الصلاة على الغائب، ويدفعه ما ورد أنه رفعت الحجب حتى شهد جنازته، فهذا يتعلق بالأحكام" انتهى. (فتح ۴۳۶/۳).

(۲) اور حافظ نے فتح الباری (۱۸۸/۳) میں لکھا ہے: "وقد ذكرت في ترجمته (أي ترجمة معاوية بن معاوية المزني) في الصحابة، أن خبره قوي بالنظر إلى مجموع طرقه." لیکن انہوں نے اصابہ میں تو اس وعدہ کو پورا نہیں کیا۔ شاید صحابہ سے متعلق کسی اور تصنیف میں ذکر کیا ہو۔

(۳) جنازہ غائبانہ پڑھنا کسی صحابی سے منقول نہیں ہے۔ اسی بناء پر مولوی شاہ انور مرحوم لکھتے ہیں: "إن كثيرا من المسلمين ماتوا في دار غربة في عهده صلى الله عليه وسلم، فناسب أن تختم بعهد النبي ﷺ سيما إذا لم يجر عليها توارث الأمة."

اس کا جواب ظاہر ہے۔ صحابہ سے صراحۃً اور نصاً منقول نہ ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ انہوں نے غائبانہ جنازہ نہیں پڑھا۔ عدم نقل عدم وقوع کو مستلزم نہیں ہے۔

حنفیہ اس کو آنحضرت ﷺ کے ساتھ مخصوص کہتے ہیں اور آپ کے بعد ناجائز، لیکن کسی ایک صحابی سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ وہ اس کو آنحضرت ﷺ کے ساتھ مخصوص سمجھتے ہوں اور آپ ﷺ کے بعد ناجائز کہتے ہوں۔ صحابہ سے آنحضرت ﷺ کے ساتھ اس کی خصوصیت کا منقول نہ ہونا، دلیل ہے اس بات کی کہ وہ بھی اس کے قائل تھے۔

حافظ نے اس کو جمہور سلف کا مذہب بتایا ہے، جس میں صحابہ وتابعین واتباع تابعین بھی داخل ہیں۔ جب تمام حنابلہ وشوافع اس کی مشروعیت کے قائل ہیں: اور امام شافعی نے باقاعدہ اس پر دلیل پیش کی ہے تو عدم جریان توارث کا دعویٰ غلط اور باطل ہے۔

(۴) حنفیہ کی سب سے بڑی دلیل خصوصیت کی یہ ہے: "لم يصل على غائب غير النجاشي، وقد مات من الصحابة خلق كثير وهم غائبون عنه، وسمع بهم، فلم يصل عليهم إلا غائبا واحدا، روى أنه طويت له الأرض حتى حضره، وهو معاوية بن معاوية المزني" (نصب الرایہ ۲۸۳/۲).

نجاشی اور معاویہ کے علاوہ زید بن حارثہ اور جعفر بن ابی طالب پر جنازہ غائبانہ پڑھنا منقول ہے۔ چنانچہ ان دونوں کا واقعہ واقدی نے کتاب المغازی میں بسند مرسل روایت کیا ہے (نصب الرایہ ۲۸۳/۲) ان چار کے علاوہ کسی اور صحابی پر جنازہ غائبانہ پڑھنا مروی نہیں ہے۔ لیکن عدم ذکر، عدم وقوع کو مستلزم نہیں۔ ان چاروں کا ذکر اس واسطے مقبول ہے کہ ان کے واقعات اہم اور دوسروں سے ممتاز تھے اور ہمیشہ ایسا ہوتا ہے کہ اہم کو ذکر کیا جاتا ہے اور غیر اہم کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

دوسری دلیل خصوصیت کی: رفع حجاب وکشف سریر والی روایت ہے، لیکن یہ کسی معتبر سند سے ثابت نہیں اور محض احتمال سے سنت رفع یا خاص نہیں ہو سکتی اور اگر ثابت ہو بھی تو یہ روایت ماؤل ہے كماذكر شيخنا في شرح الترمذي ۱۴۵/۲ فارجع اليه.

ونیز اگر کشف ورفع حجاب ہوا بھی تھا تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ آپ ﷺ نے حبشہ میں اس کی نعش دیکھتے ہوئے جنازہ ادا فرمایا۔ اس صورت میں بہت دور سے جنازہ پڑھنا لازم آئے گا اور عندالحنفية لاتجوز الصلوٰة على الميت مع البعد وإن رأى.

تیسری دلیل خصوصیت کی: یہ ہے: ''لم یکن بالحبشة من یصلی علیه، فتعینت الصلوٰة علیه، وبهذا أخرج ابوداود والخطابی والمحقق المقبلی وابن تیمیة''(۱).

حافظ نے اس کا جواب: ''هذا محتمل الا أننی لم أقف فی'' الخ(۱۸۸/۳) کر کے دیا ہے۔ زرقانی مالکی بطور تعقب کہتے ہیں: ''وهو مشترک الإلزام' فلم یرو فی شئی من الأخبار أنه صلی علیه أحد فی بلده' کما جزم به أبوداود ومحله فی اتساع الحفظ معلوم'' انتهی کلام الزرقانی مختصراً(۵۹/۲).

جواب الجواب بھی سن لیجئے: قال ابن قدامة: ''قلنا: لیس هذا مذهبکم' فإنکم لا تجیزون الصلوٰة علی الغریق ولا الأسیر ومن مات بالبوادی، وإن کان لم یصل علیه ...ولأن هذا بعید' لأن النجاشی ملک الحبشة' وقد أسلم وأظهر اسلامه' فیبعد أن یکون لم یوافقه أحد یصلی علیه''(المغنی ۴۴۶/۳).

ونیز اصل وجود صلوٰۃ جنازہ علی المسلم ہے اور اصل پر دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی محتاج دلیل وہ امر ہے جو خلاف اصل ہو۔

چوتھی دلیل خصوصیت کی: ارادۂ اشاعت موت نجاشی علی الاسلام واستئلاف قلوب ملوک مسلمین ہے۔ لیکن یہ محض ابداء حکمت ہے جو تخصیص کی دلیل نہیں بن سکتی لإن الخصوصیة لاتثبت إلا بدلیل' والأصل عدم الخصوصیة اصل باب یہ ہے کہ اصولی حیثیت سے آپ کا وہ فعل جو کسی قول کا بیان نہ ہو، بلکہ آپ نے اس کو ابتداء کیا ہو اور آپ کے حق میں اس کا مندوب یا مباح ہونا یا واجب ہونا معلوم ہو، تو تاوقتیکہ آپ کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل نہ پائی جائے، آپ ﷺ کی امت اس فعل میں آپ کی طرح ہے، یعنی: وہ فعل آپ کی امت کے حق میں بھی واجب یا مندوب یا مباح ہے، اور اگر آپ کے حق میں اس فعل کی نوعیت وصفت معلوم نہ ہو، لیکن یہ معلوم ہو کہ آپ نے اس کو بقصد قربت وطاعت انجام دیا ہے، تو اس میں حق یہ ہے کہ امت کے حق میں یہ فعل مندوب ہے۔ (اور اگر قصد قربت ظاہر نہ ہو تب بھی ہمارے حق میں وہ مندوب ہی ہے)۔

قال الشوکانی فی إرشاد الفحول ص: ۳۴: ''وإن یکن کذلک (أی فعله المجرد لم یرو بیانا)، بل ورد ابتداء' فإن علمت صفته فی حقه من وجوب أو ندب أو إباحة' فاختلفوا فی ذلک علی أقوال' الأول: أن أمته مثله فی ذلک الفعل' إلا أن یدل دلیل علی اختصاصه' وهذا هو الحق' ثم ذکر الأقوال الاخر، ثم قال: وإن لم تعلم صفته فی حقه' وظهر فیه قصد القربة' فاختلفوا فیه علی أقوال' ثم ذکر هذه الأقوال آخرها القول بالوقف' وقال بعدذکره: وعندی أنه لامعنی للوقف فی الفعل الذی قد ظهر فیه قصد القربة' فإن قصد القربة یخرجه عن الإباحة إلی مافوقها' و المتیقن مما هو فوقها الندب' وأما إذا لم یظهر فیه قصد القربة' بل کان مجردا مطلقا' فقد اختلفوا فیه بالنسبة إلینا علی أقوال، قال: القول الثانی إنه مندوب' قال الزرکشی فی البحر: وهو قول أکثر الحنفیة والمعتزلة' ونقله القاضی وابن الصباغ عن الصیر فی والقفال الکبیر' قال الرویانی: وهو قول الأکثرین'

(۱) نیل الاوطار ۸۸/٤

وقال ابن القشيري: في كلام الشافعي مايدل على ذلك 'قال الشوكاني: هو الحق، لأن فعله صلى الله عليه وسلم وإن لم يظهر فيه قصد القربة' فهو لابد أن يكون لقربة 'وأقل مايتقرب به هو المندوب' ولا دليل يدل على زيادة على الندب' فوجب القول به' ولايجوز القول بأنه يفيد الإباحة، فإن إباحة الشئى بمعنى استواء طرفيه' موجودة قبل ورود الشرع به' فالقول بها إهمال للفعل الصادر منه صلى الله عليه وسلم' فهو تفريط كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب إفراط' والحق بين المقصر والغالي" انتہی.

حنفیہ مجبور ہیں کہ صلوٰۃ علی النجاشی کو آنحضرت ﷺ کے ساتھ مخصوص مانیں۔ کیوں کہ "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" (الاعراف:۲۱) اور "ما أرسلنا من رسول إلا ليطاع" (النساء:۶۴) وغیرہ آیات کے ذریعہ جمیع افعال نبویہ وغیر مخصوصہ میں اتباع واقتداء کا امر ثابت ہے، اور جنازہ غائبانہ بھی جنازہ علی الحاضر کی طرح فعل قربت ہے۔ اس لیے اس کی مشروعیت سے انکار نہیں ہوسکتا فحملوه على الاختصاص به عليه السلام من غير دليل معتبر.

تعجب ہے کہ جب آں حضرت ﷺ نے اس فعل سے کہیں منع نہیں فرمایا۔ اور آپ ﷺ کا یہ فعل کسی امر یا نہی یا دوسرے فعل کے معارض بھی نہیں ہے، صرف تکرار یا کثرت منقول نہیں ہے، تو بلا دلیل و بلا ثبوت کشف و رفع سریر والی حدیث کے اس کو خصوصیت پر محمول کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔ ونیز صلوٰۃ جنازہ جب محض دعا ہے اسی لیے تو وہ سورہ فاتحہ پڑھنے کے قائل نہیں الا من حیث الدعاء تو پھر غائب کے حق میں دعا کرنے سے کیوں منع کیا جاتا ہے؟

(۱) صلوٰۃ استسقاء باجماعت امام ابوحنیفہ کے نزدیک سنت تو نہیں مگر جائز اور مباح ضرور ہے۔ حالانکہ آپ سے صرف ایک دفعہ ثابت ہے اور صاحبین کے نزدیک تو سنت ہے۔

(۲) نکاح بحالت احرام عند الحنفیۃ جائز ہے حالانکہ صرف ایک دفعہ آپ نے یہ فعل کیا ہے، اور یہ مناسک حج سے بھی نہیں کہ "خذوا عني مناسككم" میں داخل ہو، بلکہ اس کے ساتھ دوسری مرفوع حدیث میں منع بھی ثابت ہے۔

(۳) حج کے موقع پر حلق راس کے بعد صرف ایک دفعہ ﷺ آپ نے اپنے بال تقسیم فرمائے۔ اور کوئی دوسری نظیر نہیں پیش کی جاسکتی، پس اس فعل بامر تقسیم سے آپ کے بعد امت کے کٹے ہوئے بال کی طہارت پر استدلال صحیح نہیں ہونا چاہیے خصوصاً جبکہ آپ کے فضلات عند الاحناف والشوافع وغیرہم طاہر ہیں۔

(۴) مرض الموت میں صرف ایک دفعہ آپ ﷺ نے بیٹھ کر نماز ادا فرمائی اور آپ کے پیچھے صحابہ نے کھڑے ہوکر ادا کی، باوجود اس کے کہ یہ فعل: "إذا صلى جالسا فصلوا جلوسا" (۱) کے خلاف ہے، اور مالکیہ اس کو بوجہ اپنے مذہب کے مخالف ہونے کے آپ کے ساتھ مخصوص مانتے ہیں، لیکن حنفیہ اور شافعیہ اس کو حدیث مذکور قولی کا ناسخ مانتے ہیں بلکہ قادر علی القیام کا امام قاعد کے پیچھے کھڑا ہونا واجب قرار دیتے ہیں۔

(مصباح بستی جمادی الاول و جمادی الآخر ۱۳۷۲ھ)

(۱) البخاري كتاب الأذان باب إنما جعل الإمام ليؤتم به ۱۶۸/۱ مسلم كتاب الصلاة باب الائتمام المأموم بالامام (۴۱۴) ۱/۳۰۸.

س : نماز جنازہ کے بعد فوراً میت کے گرد حلقہ باندھ کر کلام اللہ پڑھ کر مردہ کو بخشتے ہیں۔ احناف کا یہ دوامی عمل ہے۔ اس کے تارک پر سخت ملامت کی جاتی ہے۔ شرعی حکم کیا ہے۔

ج : نماز جنازہ سے فارغ ہونے کے بعد میت کے گرد حلقہ باندھ کر کلام اللہ پڑھ کر مردہ کو بخشنا بے اصل اور بے ثبوت چیز ہے۔ اس لیے اس کے بدعت ہونے میں شبہ نہیں کرنا چاہیے۔

(محدث دہلی ج:۱ش:۲ ربیع الآخر ۱۳۶۶ھ/ مارچ ۱۹۴۷ء)

س : کیا میت کے پاس قبل دفن کرنے کے کچھ لوگوں کا جمع ہو کر قرآن شریف پڑھنا درست اور جائز ہے؟

استانی کرم بی بی راولپنڈی

ج : میت کے پاس قبل دفن کرنے کے یا قبر پر دفن کرنے کے بعد مجتمع ہو کر قرآن کریم پڑھنا درست نہیں۔ یہ طریقہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام، تابعین عظام، اتباع تابعین کے زمانہ میں نہیں تھا۔ ایصال ثواب کے لیے اجتماع کر کے قرآن پڑھنے کو علماء شافعیہ وحنفیہ نے بھی مکروہ وبدعت لکھا ہے۔ مولوی عبدالحق صاحب محدث دہلوی لکھتے ہیں: ''وعادت نبود کہ برائے میت جمع شوند وقرآن خوانند وختمات خوانند نہ بر سر گور نہ غیر آں، ایں مجموع بدعت است'' (مدارج النبوۃ).

وقال الشيخ على المتقى صاحب كنز العمال: ''الأول: الإجتماع للقراءة بالقرآن على الميت، بالتخصيص فى المقبرة أو المسجد أوالبيت بدعة مذمومة'' انتهى. وقال المجد فى سفر السعادة ص:۴۷: ''وكان يقرأ صلى الله عليه وسلم وقت الزيارة من أنواع الدعاء الذى كان يقرأه فى صلاة الميت، وكانت العادة أن يعزى أهل الميت، ويأمرهم بالصبر، ولم تكن العادة أن يجتمعو للميت، ويقروأ له القرآن، ويختموه عند قبره ولا فى مكان آخر، وهذا المجموع بدعة مكروهة.''

(محدث دہلی)

س : میت کو دفن کرنے کے بعد اس میت کو مخاطب کر کے تلقین پڑھنا (یعنی: میت کا نام لے کر اس سے یہ کہنا کہ: تم لا الہ الا اللہ کہو، اور یہ کہو کہ: میرا رب اللہ ہے اور میرا دین اسلام ہے اور میرے پیغمبر محمد ﷺ ہیں) صحیح ہے یا نہیں؟ ہمارے سیلون میں لکھنؤ، مرادآباد، دہلی، مکہ مکرمہ میں مدرسہ دارالحدیث وغیرہ کے سند یافتہ ایک شخص مولوی عبدالقدوس نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ تلقین پڑھنا بدعت ہے اور صحیح حدیث کے خلاف ہے۔ ان کا یہ فتویٰ صحیح ہے یا نہیں؟

(محمد زکریا خطیب المسجد الجامع پٹلم سیلون)

ج : بے شک یہ تلقین ناجائز و نادرست ہے، اس تلقین کے بارے میں نہ کوئی صحیح معتبر مرفوع حدیث آئی ہے اور نہ صراحۃً

بسند معتبر کسی صحابی سے ثابت ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے طبرانی فی الکبیر سے ابوامامہ کی ایک حدیث اور سنن سعید بن منصور سے ایک اثر پیش کیا جاتا ہے لیکن حدیث مذکور نا قابل اعتبار ہے اس کی سند میں کئی مجہول راوی ہیں (مجمع الزوائد ۳؍۴۵ والجامع الازہر) اور اثر مذکور کے الفاظ سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایسا کرتے تھے۔

ثانیاً: اس اثر کی سند نہیں ذکر کی جاتی کہ اس کے رواۃ کا حال معلوم کیا جا سکے پس یہ اثر بھی نامعتبر ہے۔

ثالثاً: یہ حدیث اور اثر اس معتبر مرفوع حدیث کے خلاف ہیں جو ابوداود میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ’’آنحضرت ﷺ جب مردہ کو دفن کر لیتے تو وہاں کچھ ٹھہرتے اور فرماتے لوگو! اپنے اس مسلمان بھائی کے لیے دعاء مغفرت کرو، قبر میں ابھی اس سے سوالات کئے جائیں گے، پس اللہ سے درخواست کرو کہ وہ اس کو سوال کے وقت ثابت قدم رکھے اور ٹھیک جواب دینے کی توفیق عطا فرمائے۔‘‘(۱)

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۲/ ۶۱ ۱۳ھ/ ۱۹۴۱ء)

س : میت کے دفن کر دینے کے بعد حفاظ کا سرہانے اور پائیتیں قبر پر انگلی رکھ کر قرآن پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

ج : ایک ضعیف روایت میں آیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے دفن کرنے کے بعد سرہانے سورہ بقرہ کی ابتدائی آیتیں اور پائیتیں ’’آمن الرسول‘‘ سے آخر سورہ تک کی آیتیں پڑھنے کی ہدایت فرمائی ہے (**رواه البيهقي في شعب الايمان عن عبدالله بن عمرو قال : الصحيح أنه موقوف**) اس روایت میں قبر پر انگلی رکھنے کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے انگلی رکھ کر کچھ پڑھنا غیر شرعی طریقہ ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۴ر رجب ۱۳۶۰ھ/ اگست ۱۹۴۱ء)

س : قبر کے پاس بیٹھ کر قرآن شریف تلاوت کر کے مردے کو ثواب پہنچانا جائز ہے یا نہیں؟۔ مردے کو ثواب پہنچانے کا صحیح طریقہ اور صورت کیا ہے؟ اور تلاوت قرآن کا ثواب بخشنے کی کیا صورت ہے؟ زبان سے کچھ کہنے کی ضرورت ہے یا دل میں نیت کر لینی کافی ہے؟۔

(محمد سلیمان از بردوان)

ج : دعا، استغفار، صدقہ، خیرات، حج و قربانی کی طرح تلاوت قرآن پاک کا ثواب بھی میت کو پہنچتا ہے۔ لیکن ایصال ثواب کا مروجہ طریقہ یعنی: ثواب پہنچانے کی غرض سے قبر کے پاس یا گھر میں یا مسجد میں لوگوں کا جمع ہونا اور حلقے باندھ کر قرآن پڑھنا یا کچھ پیسے دے کر یا بغیر پیسے دیئے ہوئے مجاور یا غیر مجاور سے قبر پر پڑھوانا بے اصل اور بدعت ہے۔ مولانا عبدالحق محدث دہلوی تحریر فرماتے ہیں: ’’وعادت نبود کہ برائے میت جمع شوند وقرآن خوانند وختمات خوانند بر سر گور نہ غیر آں ایں مجموع بدعت است‘‘ (مدارج النبوۃ) اور ان کے استاذ امام شیخ علی متقی صاحب کنز العمال فرماتے ہیں: ’’**الأول: الإجتماع للقرأة بالقرآن على الميت بالتخصيص في المقبرة أو المسجد أو البيت بدعة مذمومة**‘‘ خلاصہ یہ کہ یہ طریقہ قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر میں نہیں پایا گیا اور آنحضرت

(۱) ابوداود کتاب الجنائز باب الاستغفار عندالقبر (۳۲۲۱) ۳/ ۵۵۰.

ﷺ فرماتے ہیں "من أحدث فی امرنا هذا مالیس منه فهو رد" پس ایصال ثواب کا مروجہ طریقہ ناجائز اور مردود ہے۔

قرآن مجید کی تلاوت کا ثواب پہنچانے کے لیے اپنی طرف سے کوئی خاص طریقہ نہیں مقرر کرنا چاہیے، بلکہ جب کبھی زیارت کے لیے قبرستان جانے کا اتفاق ہو تو دعاء واستغفار کے ساتھ جس قدر ہو سکے قرآن پڑھ کر اس کا ثواب میت کو بخش دے، خصوصاً ان سورتوں اور آیتوں کا خیال رکھے۔ سورہ یٰسین، سورہ اخلاص، معوذتین۔ اول وآخر سورہ بقرہ وآیۃ الکرسی، سورہ تکاثر۔ گھروں میں عام طور پر مرد، عورتیں، بچے، جوان، بوڑھے حسب موقع قرآن کی تلاوت کرتے ہیں۔ کوئی صبح کو، کوئی کسی وقت پس اس طرح بھی ہر شخص قرآن کی تلاوت کر کے میت کو اس کا ثواب بخش سکتا ہے۔ ثواب بخشنے کے لیے زبان سے کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ جس طرح نماز شروع کرنے کے وقت دل میں نیت کرنی کافی ہے، اور لفظوں میں نماز کی نیت کرنی بے ثبوت وبے اصل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی دل مین یہ نیت کرنی کہ یا اللہ اس تلاوت کا ثواب فلاں شخص کی روح کو پہنچے کافی ہوگا۔

(محدث ج:۸ ش:۷ رمضان ۱۳۵۹ھ/نومبر ۱۹۴۰ء)

س : ہمارے کوکن میں زمانے سے یہ رواج چلا آتا ہے کہ عزیز کے مرجانے کے بعد کسی بھلے اور اچھے آدمی کے منہ سے قرآن شریف پڑھوا کر اس کا ختم میت کے حق میں لے لیتے ہیں اور اس کو ختم قرآن کا محنتانہ ایک روپیہ دے دیتے ہیں۔ کیا محنتانہ دے کر قرآن ختم کرانا جائز ہے؟ اور کیا میت کو اس کا ثواب پہنچتا ہے۔؟

ج : تلاوت قرآن کا ثواب میت کو پہنچتا ہے اس بارے میں ضعیف لیکن قابل عمل حدیثیں آئی ہیں۔ (ملاحظہ ہو، تحفۃ الاحوذی شرح جامع الترمذی وکتاب الجنائز مصنفہ استاذ امام مبارکفوری) لیکن ایصال ثواب کے لیے اجرت دے کر قرآن پڑھوانا بے ثبوت اور بے اصل بدعت ہے، چاروں اماموں میں سے کسی امام کے نزدیک بھی یہ جائز نہیں۔ اس کے بدعت اور گمراہی کی تصریح اور تفصیلی بحث ردالمختار ۵/۴۷ حاشیہ درمختار لابن عابدین ملاحظہ ہو۔

(محدث ج:۸ ش:۸ شوال ۱۳۵۹ھ/دسمبر ۱۹۴۰ء)

س : ماتم پرسی میں ہاتھ اٹھا کر دعا کرنی جائز ہے یا نہیں؟

ج : تعزیت (ماتم پرسی) کے وقت میت کے لیے دعا کرنا آیا ہے۔ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کسی صحابی کے گھر تعزیت کے لیے گئی تھیں جب واپس آئیں تو آنحضرت ﷺ نے دریافت فرمایا کہ فاطمہ! کہاں گئی تھیں؟۔ حضرت فاطمہ نے عرض کیا اس گھر والوں کے یہاں گئی تھی وہاں جا کر میں نے ان کی میت کے لیے دعاء رحمت ومغفرت کی اور ان کی تعزیت کی (عون المعبود ۳/۱۹۰) لیکن خاص اس دعا کے وقت اٹھانے کے بارے میں کوئی روایت صحیح یا ضعیف نظر سے نہیں گزری۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۱۱ ربیع الاول ۱۳۶۱ھ/اپریل ۱۹۴۱ء)

س : دفن کر کے میت کے گھر واپس آ کر سب لوگوں کا ہاتھ اٹھا کر سورہ فاتحہ پڑھ کر یا بغیر اس کے پڑھے ہوئے دعا کرنا جائز ہے یا نہیں؟

ج : تعزیت اور تسلی کا یہ طریقہ آنحضرت ﷺ یا صحابہ سے ثابت نہیں، دعا کا یہ دستور محض ایک رسمی اور غیر شرعی طریقہ ہے۔

(محدث دہلی ج:۹ ش:۴ ؍ رجب ۱۳۶۰ھ/ اگست ۱۹۴۷)

☆ مردہ کو ثواب پہنچانے کے لئے بغیر کسی دن اور مہینہ کی تعین کے دعوت کرنے بلاشبہ جائز ہے۔ لیکن یہ دعوت نفلی صدقہ ہے۔ اس لئے اس میں وہی لوگ شریک ہو سکتے ہیں جو صدقات وخیرات کا مصرف اور اس کے مستحق ہوں، مدرسہ کے اساتذہ اگر غریب، یعنی: غنی نہ ہوں، تو ایصال ثواب کی دعوت میں شریک ہو سکتے ہیں۔

(محدث بنارس/ شیخ الحدیث نمبر)

س : کوئی خودکشی کرلے یعنی: اپنے گلے میں رسی لگا کر مر جائے تو اس کا جنازہ پڑھا جائے یا نہیں؟

ج : خودکشی کرنے والے کی تجہیز وتکفین وتدفین اسلامی طریقہ پر کرنی چاہیے اور اس پر نماز جنازہ بھی پڑھنی چاہیے۔ ہاں متدین اور صالح بزرگ علماء کو اگر یہ امید ہو کہ ان کے جنازہ نہ پڑھنے سے دوسروں کو تنبیہ ہوگی تو وہ نہ پڑھیں، عام مسلمانوں سے کہہ دیں کہ جنازہ پڑھ کر اس کو دفن کر دیں۔ آنحضرت ﷺ ایک خودکشی کرنے والے پر خود نماز جنازہ نہیں ادا فرمائی باقی صحابہ نے ادا کر لی تھی۔ (نسائی وغیرہ) (۱) معلوم ہوا کہ اہل فضل وصلحاء اور علماء اتقیاء زجرا اور تنبیہا نماز جنازہ ترک کر سکتے ہیں۔

(ترجمان فروری ۱۹۵۷ء)

س : (۱) کیا یہ درست اور صحیح ہے کہ مال زکوٰۃ سے میت کی تجہیز وتکفین جائز نہیں ہے؟

(۲) کیا مال زکوٰۃ کو میت کی فاتحہ اور درود وغیرہ دوسرے کاموں میں خرچ کر سکتے ہیں؟

(۳) کیا مال زکوٰۃ اس میت کی فاتحہ وغیرہ میں خرچ کر سکتے ہیں جس کو مرے ہوئے مدت ہوگئی؟

(۴) کیا انبیاء کرام خصوصاً آنحضور ﷺ اور اولیاء عظام کی فاتحہ وغیرہ میں مال زکوٰۃ خرچ کر سکتے ہیں؟

ج : (۱) ہاں یہ درست اور صحیح ہے کہ مال زکوٰۃ سے کسی میت کی تجہیز وتکفین جائز نہیں ہے ”ولا یجوز أن یکفن بها میت، ولا یقضی بها دین المیت، کذا فی التبیین“ (عالمگیری ۲/ ۱۵۰).

(۲) و(۳) و(۴) مروجہ فاتحہ یعنی آب وطعام سامنے رکھ کر اس پر ہاتھ اٹھا کر فاتحہ وغیرہ پڑھنا اور اس کا ثواب اموات کو پہونچانا بدعت ہے جس سے اجتناب ضروری ہے، ہاں بغیر اس طریقہ کے للہ فقراء ومساکین کو کھانا کھلا کر یا کپڑے پہنا کر اس کا ثواب میت کو پہونچانے کی نیت کرنا اور اس کے لیے دعاء مغفرت کرنا بلاشبہ جائز ہے، لیکن مال زکوٰۃ کو کسی میت قدیم یا جدید یا ولی یا نبی یا آنحضرت ﷺ کو ثواب

(۱) کتاب الجنائز ،باب ترك الصلاة على من قتل نفسه ٤/ ٦٦.

پہونچانے کے لیے خرچ کرنا قطعاً ناجائز ہے۔ قرآن کریم میں زکوٰۃ کے آٹھ مصرف بیان کئے گئے ہیں۔ ''إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله'' (التوبۃ: ٦٠) اور میت کو ثواب پہنچانا ان مصارف ہشتگانہ میں داخل نہیں ہے پس مال زکوٰۃ سے ایصال ثواب اموات ناجائز ہے۔

(محدث دہلی)

س: یہاں پر یہ کہاوت مشہور ہے کہ کوڑھی (یعنی: جس کے جسم پر سفیدی آگئی ہو) مرنے کے بعد سڑتا گلتا نہیں اور اس کے ناخن بال بڑھتے جاتے ہیں، کیا یہ صحیح ہے؟

ج: یہ کہاوت غلط اور بے اصل ہے۔ ہاں صحیح حدیثوں سے انبیاء کرام کے متعلق ثابت ہے کہ ان کا جسم اطہر محفوظ رہتا ہے ''وألحق ابن عبدالبر بهم الشهداء' والقرطبي المؤذن المحتسب' ومراد غيره الصديقين والعلماء العاملين وحامل القرآن العامل به، والمرابط، والميت بالطاعون صابرا محتسبا' والمكثر من ذكر الله والمحبين له، فتلك عشرة كاملة'' (زرقانی علی الموطا ۲/۸۴).

(محدث دہلی)

☆ مرد کے کفن میں تین مسنون کپڑے یہ ہیں۔ (۱) لفافہ۔ (۲) ازار۔ (۳) رداء۔ لفافہ بھی رداء یعنی: چادر ہی ہے اور ازار بھی چادر نما ہوتا ہے۔ اس لئے ان تینوں کپڑوں کو تین لفافوں یعنی: چادروں کے ساتھ بھی تعبیر کر دیا کرتے ہیں۔ بہر حال تین چادریں یا تین لفافے یا لفافہ، رداء، ازار سب کا ایک ہی مقصد ہے۔

سنت سے مراد وہ طریقہ ہے: جس پر آپ ﷺ نے عمل کیا ہو یا آپ سے قولاً یا تقریراً ثابت ہو۔ اور جائز سے مراد مباح محض ہے جس کے کرنے میں مواخذہ شرعی نہیں۔ نہ ترک پر پکڑ۔ جائز ومباح کے مقابلہ میں سنت سے مراد آپ ﷺ کا طریقہ مسنونہ ہے۔ عورت کو کفن میں پانچ کپڑوں سے زائد چھٹواں کپڑا، اور مرد کے کفن میں تین سے زائد چوتھا کپڑا حدیث سے ثابت نہیں، اوپر سے اوڑھا کر لے جایا جانے والا مصلی یا چادر محض ایک رواجی چیز ہے جس کو جنازہ پڑھانے والے میاں مولویوں نے اپنے فائدہ کے لئے نکال لیا ہے۔ شریعت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، ویسے اس کو کوئی خیرات دینا چاہے تو دے سکتا ہے، مگر اس کا کفن سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

عبیداللہ رحمانی

(۷/۸/۱۹۶۵ء)

(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر

ج:۳/ش:۴/۱۱/۱۲/۱/۲ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

☆ مسلمانوں کا قبرستان پرانا ہو یا نیا، بہر حال دیدہ دانستہ اس کو آبادی کے لئے استعمال کرنا یعنی: اس کے اس حصے میں کہ جہاں مردے دفن کئے گئے ہوں رہائش مکان بنانا درست نہیں ہے۔ ارشاد ہے:"لا تجعلوا بیوتکم قبورا".

☆ حکومت کی طرف سے تقسیم ہونے والا دان لینا جائز ہے یہ حق غریبوں کا ہے۔ غیر ضرورت مندوں کو نہیں لینا چاہیے باوجود ضرورت مند ہونے کے اگر بغیر رشوت نہ ملے تو ملنے پر اس میں سے کچھ مرتشی عملہ کو دے سکتا ہے۔

آیت مسؤل عنہا میں اعداء سے مراد کافر و منافق ہیں اور دوستی سے مراد ایسا تعلق ولگاؤ ہے جس سے عام مسلمانوں کو اور اسلام کو نقصان پہنچے اپنے اندر معاشرہ پر برا اثر اور اپنے اخلاق اسلامی خراب ہوں ظاہری خوش خلقی مراد نہیں ہے۔ واللہ اعلم

عبیداللہ رحمانی (۱/۳/۱۳۹۴ھ)
(الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر
ج:۳/۴،ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴ جون تا ستمبر ۱۹۹۴ء/۱۴۱۵ھ)

☆ والدین یا کسی بھی مردہ کو ایصال ثواب کا بہتر طریقہ ان کے حق میں دعائے مغفرت اور صدقہ وخیرات کرنا ہے۔ حج کی وسعت ہو ان کی طرف سے حج کر دینا ہے۔ صدقہ وخیرات کی بہت سی صورتیں ہیں: ضرورت کی جگہ کنواں تعمیر کرا دینا، دینی مدرسہ یا مسجد بنوا دینا، یا اوس کی تعمیر میں جزوی حصہ لینا، مسافر خانہ بنوا دینا، مسجد، دینی مدرسہ میں بجلی فٹ کرا دینا۔ دینی مدرسہ میں دینی کتابیں خرید کر وقف کر دینا، یا دینی کتاب کی اشاعت میں حصہ لینا وغیرہ۔

عبیداللہ رحمانی، مبارکپوری ۲۲/۹/۱۳۸۶ھ، ۴/۱/۱۹۶۷ء
(مکتوب بنام محمد فاروق اعظمی)

☆ ضلع بستی کے ذکر کردہ کئی گاؤں میں یک طرفہ بلوہ، قتل وغارت، سلب ونہب اور حرق کے جو دلفگار و دردناک حادثات ہوئے ہیں۔ اللہ تعالی مظلوموں کی مدد فرمائے اور ظالموں کو تباہ و برباد کرے۔ آمین درحقیقت یہ واقعات نتیجہ ہیں باہمی اختلاف و بدعملی کا ثرہ ہے جب الدنیا وکراہیۃ الموت کا۔

اسلام نے مدافعت اور بچاؤ کرنا فرض عین قرار دیا ہے پس "من قتل دون دمه فهو شهيد ومن قتل دون ماله فهو شهيد" کی روشنی میں کتوں اور بلیوں اور چوہوں کی موت مرنے سے ہزار درجہ بہتر یہ ہے کہ حملہ آوروں کو جہنم رسید کر کے بہادرانہ موت مر جائے۔

آپ لوگوں کا کام تشجیع ہونا چاہیے مرثیہ خوانی اور ماتم ونوحہ خانی وشکوہ شکایت نہیں۔

عبیداللہ رحمانی ۱۰/۴/۱۹۶۷
الفلاح بھیکم پور گونڈہ علامہ عبیداللہ رحمانی نمبر
ج:۳/۴،ش:۱۱/۱۲/۱۳/۱۴، ۱۹۹۴ء، ۱۴۱۵ھ

ج: صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے بھی قبر کا اپنی زندگی میں کھدوانا ثابت نہیں، اور نہ جو بھروانا اور اس کو صدقہ کرنا۔ اس لیے یہ رسم فضول اور بدعت ہے۔

عبید اللہ رحمانی مبارکپوری
دار الحدیث رحمانیہ دہلی
۱۳۶۶ھ

بے نمازی کا جنازہ

اخبار ''اہل حدیث'' میں آج کل بے نمازی کا نماز جنازہ درپیش ہے، یہ بے نمازی جس کا جنازہ مجوث عنہ ہے، مومن ہے، اللہ تعالیٰ اس کے کل رسولوں پر عموماً، اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر خصوصاً ایمان رکھتا ہے اور جملہ کتب سماویہ سابقہ وقرآن وملائک وجن وقیامت وجہنم وجنت وعذاب قبر وغیرہ تمام باتوں پر اجمالاً اعتقاد رکھتا ہے، ان فرائض کا منکر نہیں ہے، ہاں نماز کا تارک ہے لیکن اس فرضیت کا منکر نہیں، اور ترک نماز کے وجوہات شتی ہیں: غفلت، تکاسل، نماز نہ سیکھنا وغیرہ۔

اس بے نمازی پر حدیث: ''**من ترک الصلاۃ متعمداً فقد کفر**'' (۱) کی رو سے ''کفر'' کا الحاق صحیح ہے، اور اس آکد و ضروری فرض (جو اسلام کا ایک رکن ہے) کے ترک کرنے سے اس کا ایمان بے شک ناقص اور غیر مکمل ہے، اور مطابق (۲) مسلک عام صحابہ وتابعین وائمہ محدثین ''**ایمانہ کا یمان جبرئیل**'' نہیں کہا جاسکتا ہے۔ لیکن ''مومن'' کا الحاق اس پر بلاشبہ صحیح ہے۔ اس لئے وہ علماء جن کے فتاوے اس کی نماز جنازہ پڑھنے کے لئے شائع ہوا۔ اس کا ترکہ مطابق حکم شریعت تقسیم کرنے کے لئے موجود ہے، اس لئے مسلمانوں کے مقبرہ میں دفن کرنے کے لئے قبر بھی تیار کرانے کا حکم دے چکے ہیں۔ اس کا غسل وکفن بھی مطابق حکم شریعت کیا گیا ہے۔ اس کی بی بی کے لئے چار ماہ دس دن عدت بیٹھنے کا حکم بھی دیا جاچکا ہے۔ اس کی اولاد کو صحیح النسب کہا گیا ہے نہ کہ اولاد زنا۔ اس کی منکوحہ بی بی سے اس کی زندگی میں بلا طلاق نکاح ناجائز بتایا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مفتیان اس بے نمازی کو جس کا ذکر اوپر ہوا، مرتد واجب القتل نہیں کہتے، اور یہ نہیں کہتے کہ اس بے نمازی کا نکاح بوجہ اس کے کفر کے جاتا رہا، اس کی بی بی بلا طلاق دوسرا نکاح کرسکتی ہے۔ اس کی اولاد، اولاد زنا ہے، صحیح النسب نہیں ہے، ان سے مناکحت ترک ہے، اس کا ترکہ مسلمانوں میں نہیں تقسیم کرنا چاہیے۔ ''**لا یورث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم**'' (۳) اس کو مسلمانوں کے مقبرہ میں نہیں دفن کرنا چاہیے، اس کی تجہیز وتکفین مطابق شریعت نہیں کرنی چاہیے، بلکہ جیفہ کافر کی طرح کپڑے میں لپیٹ کر کسی گڑھے میں ڈال دینا چاہیے۔

اہل علم کو لازم ہے کہ اس مسئلہ کے ہر پہلو پر غور کرکے، اس کے متعلق جس قدر نصوص مل سکیں ان پر کامل غور کریں اور اس مہتم بالشان مسئلہ پر قوی سے قوی دلیل صریح الدلالت پیش کریں، محتملات سے، یا قیاس وجوہات، یا ضعاف حدیثوں سے جو تفسیروں میں بلاشبہ نقل کی جاتی ہیں کام چلنا مشکل امر ہے۔

استدلال سے مسئلہ ثابت ہونا اور شئی ہے، اور مصلحت یا تنبیہ کے لئے کوئی کام کرنا شئی دگر ہے، دیکھو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا

---

(۱) التلخیص الحبیر ۱۴۸/۲ (۲) اعمال جزء ایمان ھیں۔ عبدالسلام مبارکپوری (۳) سنن الدارمی کتاب الفرائض باب فی میراث اھل الشرک واھل الاسلام ۳۷۰/۲.

وہ صحابی جو قرض چھوڑ کر انتقال فرمایا تھا، اور بقدر وفائے دین، مال نہیں چھوڑا تھا، آپ ﷺ نے اس کے لئے فرمایا: "صلوا علی صاحبکم" (۱) جس کا صریح مطلب یہ تھا کہ تم لوگ نماز پڑھ لو، میں نہیں پڑھوں گا۔ اسی طرح اگر مقتدی لوگ یا علمائے دین تنبیہا خود نماز نہ پڑھیں اور معمولی لوگ پڑھ لیں، تو کیا یہ تنبیہ میں داخل نہیں؟، ہم نصوص پر غور کرتے ہیں اور ان کے طرق استدلال کو جانچتے ہیں۔

مولانا عبیدالرحمٰن صاحب نے پہلی آیت یہ پیش کی ہے: "واتقوہ وأقیموا الصلوۃ ولا تکونوا من المشرکین" (الروم: ۳۱)، یعنی: ''اللہ تعالی سے ڈرو اور نماز قائم کرو اور مشرک مت بنو''۔

مولانا عبیدالرحمٰن صاحب فرماتے ہیں: ''اس سے معلوم ہوا کہ تارک صلوۃ مشرک ہے''، مولانا نے "ولا تکونوا من المشرکین" سے واؤ کا ترجمہ چھوڑ دیا ہے، کوئی وجہ ہوگی! ہم اس آیت کے سیاق وسباق سے قطع نظر کرتے ہیں، تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت میں دو حکم تو ایجابی ہے: "واتقوہ وأقیموا الصلاۃ"، اور تیسری نہی ہے: "ولا تکونو من المشرکین" نہ کہ مشرکین کا وجود پہلے دو کے نہیں پائے جانے پر مترتب ہے۔

دوسری آیت: "الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاۃ" مولانا صاحب فرماتے ہیں کہ: ایمان والوں کی علامت اور تعریف یہ بیان ہوئی کہ ''ایمان والے وہ ہیں جو نماز قائم کرتے ہیں''، پوری آیت یہ ہے: ''إنما ولیکم اللہ ورسولہ والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاۃ ویؤتون الزکاۃ وھم راکعون'' (المائدۃ: ۵۵) یعنی: ''اس کے سوا نہیں کہ تمہارا ناصر اللہ ہے اور اس کا رسول اور وہ لوگ جو ایمان لائے جو کہ نماز قائم کرتے ہیں اور زکوۃ دینے والے ہیں اور وہ خشوع کرنے والے ہیں''، یہ ویسے ہی ہیں جیسے کہ دوسری جگہ فرمایا گیا: "إنما المؤمنون الذین إذا ذکر اللہ وجلت قلوبھم وإذاتلیت علیھم آیاتہ زادتھم إیمانا وعلی ربھم یتوکلون". (الروم: ۲).

کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ خدا کے ذکر کے وقت جس کا دل نہ دھڑکے، اور آیتوں کو سن کر ایمان نہ بڑھے، جو خدا پر توکل نہ کرے، اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، دوسری جگہ فرمایا: "قد أفلح المؤمنون ○ الذین ھم فی صلوتھم خاشعون ○ والذین ھم عن اللغو معرضون (المومنون: ۳/۲/۱) ظاہر ہے کہ ان آیتوں میں ایمان سے ایمان کامل اور مومن سے مراد کامل مؤمن مراد ہے۔

مولانا صاحب نے حدیث سے استدلال پیش کرتے ہوئے پہلی حدیث یہ پیش کی ہے: ''وحدانیت اور رسالت کی گواہی دینا، نماز پنجگانہ قائم کرنا، اور رمضان کے روزے رکھنا استطاعت ہو تو زکوۃ وحج بھی ادا کرنا اسلام ہے'' انتہی (۲)

ج: اس حدیث سے اسلام کا ذکر ہے اور اسلام اور ایمان بسا اوقات دونوں ایک معنی میں نہیں بولے جاتے، بلکہ اسلام کے معنی

(۱) بخاری کتاب الکفالۃ باب من تکفل عن میت دینا فلیس لہ أن یرجع (۲۲۹۵) ۴/۵۹۷، مسلم مع النووی کتاب الفرائض باب من ترك مالا فلورثتہ (۱۶۱۹) ۱۱/۱۷۵.

ظاہری انقیاد، اور ایمان کا معنی تصدیق قلبی ہوتا ہے، قال اللہ تعالی: "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا أسلمنا ولما یدخل الإیمان فی قلوبکم" (الحجرات: ۱۴).

دوسری حدیث یہ پیش کی ہے: "آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے جہاد وقتال کروں، جب تک کہ وہ وحدانیت ورسالت پر گواہی نہ دیں اور نماز قائم نہ کریں" الخ (۱) اس حدیث میں بھی قتل کا ذکر ہے۔ اس کا نماز جنازہ سے تعلق ہی نہیں۔ نماز نہ قائم کرنے میں قتل کیا جاسکتا ہے، اس کو سزا دی جاسکتی ہے، لیکن مرنے پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے اس کا ثبوت چاہیے، آگے آپ نے یہ آیت: "ولا تصل علی أحد منهم مات أبدا" (التوبۃ: ۸۴) پیش کی ہے، جو خاص منافقین کے بارے میں نازل ہوئی، حالاں کہ منافقین بظاہر نماز روزہ وغیرہ کرتے تھے۔ دل میں ایمان نہ تھا۔ یہاں معاملہ برعکس ہے۔

پھر مولانا نے یہ مقدمہ لگا کر کہ نماز جنازہ سفارش ہے اور نافرمانوں کی سفارش منع ہے۔ قال تعالی: "ولا تخاطبنی فی الذین ظلموا إنهم مغرقون" (ہود: ۳۷)، "نافرمانوں کے بارے میں ہم سے بات چیت نہ کرو، وہ ڈوبائے جائیں گے"۔

حجرت واسعاً یا مولانا! آیت کریمہ میں قوم نوح کا ذکر ہے جو شقی اور پکے کافر ومشرک تھے، یہاں مؤمن تارک صلوۃ کا ذکر ہے فأین من ذلک؟ پھر مولانا نے آیت: "سواء علیهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن یغفر الله لهم" (المنافقون: ۶) سے استدلال پیش کیا ہے جو منافقین کے بارے میں بالخصوص نازل ہوئی جو کافر حقیقی اور "فی الدرک الأسفل من النار" (النساء: ۱۴۵) ہیں، اور یہاں محوث عنہ مومن ہے جو تارک صلوۃ ہے۔

اس کے بعد آپ نے یہ مقدمہ جوڑ کر کہ اگر بے نمازی کا جنازہ پڑھا جائے گا، تو اور لوگ اور دلیر ہو جائیں گے۔ اس لئے بے نمازی کی نماز جنازہ پڑھنا معاونت علی المعصیۃ ہو جائے گی، اللہ اس سے منع فرماتا ہے: "تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان" (المائدہ: ۲)۔

یہ استدلال جیسا ضعیف ہے، ظاہر ہے مقتدی لوگ تنبیہا دور رہیں گے اور معمولی لوگ پڑھ دیں گے، تو اس طرح نہ معاونت علی المعصیۃ ہوگی نہ مومن کا جنازہ ہوگا، اور بسا اوقات اس کی نماز جنازہ پڑھنی بالخصوص معاونت علی البر ہوگی۔ جبکہ نماز جنازہ پڑھنے سے اس کے اعزہ واقربا اس کا خیال رکھیں گے اور احسان مانیں گے، اس طرح اسلام کی پابندی ان میں آئے گی اور ان کی ضد نہ بڑھے گی، علاوہ بریں اگر کسی گنہگار کا بھلا ہماری نماز سے ہو جائے تو خیر کو ہم کیوں روکیں یہ تو دنیا سے جاچکا، اس کی تنبیہ رہی دوسروں کے لئے، اس کے

---

(۱) بخاری مع الفتح ۱/۶۷(۸) کتاب الایمان باب دعاؤکم ایمانکم(۸) ۱/۶۷ مسلم مع النووی کتاب الایمان باب بیان الایمان والاسلام والاحسان ووجوب الایمان باثبات قدر اللہ سبحانہ (۲) ۲۵۹ مسنداحمد۲/۱۶۹ (۲) بخاری مع الفتح کتاب الایمان باب فإن تابو وأقاموا الصلاۃ آتوالزکاۃ فخلوا سبیلهم (۲۵) ۱/۱۰۲، مسلم مع النووی کتاب الایمان باب الأمر بقتال الناس حتی یقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله ویقیموا الصلاۃ (۲۲/۱ ۱/۳۲۵.

ساتھ ہم خیر نہ کریں جبکہ اس کا آخری معاملہ ہے۔ کبھی اسلام ہم کو ایسی ہدایت نہیں کرتا، نہ اسلام کا یہ منشا ہے۔

صاحب منتقی نے اس بحث میں بالخصوص چند حدیثیں لکھی ہیں، جن کو ہم بحث کے استعمال کے لئے یہاں لکھ دیتے ہیں:

(۱)"عن جابر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلوة. رواه الجماعة الا البخاری" (۱) یعنی: "آدمی اور کفر میں فرق، نماز ترک کرنے کا ہے"۔

(۲)"عن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: العهدالذى بينا وبينكم الصلوة، فمن تركها فقد كفر، رواه الخمسة" (۲) یعنی: "ہمارے اور تمہارے درمیان عہد نماز ہے، جو نماز ترک کرے گا، کافر ہوگا"۔

(۳)"عن عبدالله بن شقيق العقيلي قال: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يرون شيئا من الأعمال تركه كفر غير الصلوة، رواه الترمذی" (۳).

یعنی: "اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم بجز نماز اور کسی عمل کے ترک کرنے کو کفر نہیں جانتے تھے"

ان حدیثوں کی تاویل میں صاحب منتقی نے اس طرح لکھا ہے: **"وحملوا أحاديث التكفير على كفرا النعمة، أوعلى معنى: قد قارب الكفر، وقد جاء ت أحاديث فى غير الصلاة أريد بها ذلك"** (۴) یعنی: لوگوں نے احادیث تکفیر کو محمول کیا ہے، اس معنی پر کہ یہاں کفر سے مراد کفران نعمت ہے، یا کفر سے مراد یہ ہے کہ قریب کفر ہوگیا نہ کہ کفر حقیقی، اور یہاں تاویل متعین ہے۔ کیوں کہ علاوہ ترک نماز کے اور باقی میں بھی کفر اطلاق کیا گیا ہے اور تاویل متعین ہے"، چنانچہ متفق علیہ حدیث میں وارد ہوا: **"سباب المومن فسوق وقتاله كفر"** (۵)، "مومن کو گالی دینا فسق ہے اور ان سے لڑنا کفر" حالاں کہ قرآن میں وارد ہوا: **"وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما"** (الحجرات: ۹)، یعنی: "اگر ایمان والوں کی دو جماعتیں باہم لڑ پڑیں، تو ان میں انصاف کے ساتھ صلح کرادو"۔ اس آیت میں باوجود قتال کے (جس سے کفر کا اطلاق باعتبار حدیث صحیح ہوگیا تھا) اللہ نے دونوں جماعتوں لڑنے والیوں کو "مؤمن" کہا۔ لہٰذا جملہ قتال کفر کی تاویل خود قرآن نے متعین کردی۔

ایک دوسری حدیث میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے اس طرح روایت ہے: **"قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:**

---

(۱) مسلم مع النووی كتاب الايمان باب اطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة،(۸۲)۱/۴۲۱، سنن ابی داود كتاب السنة باب فی رد الارجاء (۴۶۶۸)۵/۵۸، سنن النسائی كتاب الصلاة باب الحكم فی تارك الصلاة (۴۶۳)۱/۲۵۱،سنن الترمذی مع التحفة كتاب الايمان باب ماجاء فی ترك الصلاة، (۲۷۵۲)۷/۳۰۷، سنن ابن ماجه كتاب اقامة الصلاة والسنة فيها باب ماجاء فيمن ترك الصلاة (۱۰۷۸)۱/۳۴۲

(۲) سنن النسائی كتاب الصلاة باب احكم فی تارك الصلوة (۴۶۲)۱/۳۵۰ (۳) سنن الترمذی مع تحفة الاحوذی كتاب الايمان كتاب باب ما جاء فی ترك الصلاة (۲۷۵۷)۷/۳۰۹،امام البانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو صحیح کہاھے۔(۴) نيل الأوطار ۱/۲۸۶ (۵) بخاری مع الفتح كتاب الايمان باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر(۴۸)۱/۱۴۷، مسلم مع النووی كتاب الايمان باب بيان قول النبی صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله كفر(۶۴)۱/۴۱۴.

لیس من رجل ادعی لغیر أبیه، وهو یعلمه إلا کفر"(۱) یعنی: ''جو شخص اپنے اپنے باپ کو چھوڑ کر، دوسری طرف اپنی نسب کی نسبت کرے گا وہ کافر ہوگا''۔

تیسری حدیث میں وارد ہوا: ''عن أبی هریرة قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: اثنتان فی الناس، وهما بهم کفر، الطعن فی النسب، والنیاحة علی المیت"(۲)، یعنی: ''دو شئی ایسی ہیں جو لوگوں میں موجود ہیں، حالاں کہ وہ کفر ہیں ایک: لوگوں کے نسب میں طعن و تشنیع کرنی۔ دوسری: میت پر نوحہ کرنی ہے''۔ کیا کوئی نمازی مسلمان، زکوۃ دینے والا، حج کرنے والا، سارے احکام بجالانے والا، اگر اپنے باپ کو چھوڑ کر دوسرے کی طرف اپنے نسب کی نسبت کرے، یا کسی کے نسب میں طعن کرے، یا میت پر نوحہ کرے تو اس کو کافر مرتد کہا جائے گا، اور اس پر جنازہ نماز نہ پڑھی جائے گی؟۔

ایک تیسری حدیث منع صلوۃ کی اور تائید کرتی ہے: ''عن عبدالله بن عمرو بن العاص عن النبی صلی الله علیه وسلم أنه ذکر الصلاة یوما، فقال: من حافظ علیها کانت له نوراً وبرهاناً ونجاة یوم القیامة، ومن لم یحافظ علیها لم یکن له نوراً وبرهاناً ولا نجاةً، وکان یوم القیامة مع قارون وفرعون وهامان وأبی بن خلف"، رواه احمد(۳).

یعنی: ''عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کا ذکر فرمایا، تو فرمایا کہ: جو شخص نماز پر محافظت کرے گا اس کے لئے نماز قیامت کے دن نور، دلیل اور نجات کا باعث ہوگی، اور جو شخص اس پر محافظت نہ کرے گا، تو نہ اس کے لئے نور ہوگا، نہ دلیل، نہ نجات، اور قیامت کے دن قارون فرعون وہامان وابی ابن خلف کے ساتھ ہوگا''۔

اس حدیث کی بھی جس میں تارک الصلوۃ کی فرعون وہامان وابی بن خلف کی معیت کا ذکر ہے، تاویل کرنی ہوگی اس سبب سے کہ اس کے معارض روایتیں موجود ہیں، کما سیأتی.

اب فریق ثانی کے دعوی اور دلائل کو بغور ملاحظہ فرمائیں:

فریق ثانی کا دعوی یہ ہے کہ جو شخص مومن ہے، اسلام اور مسلمانوں سے محبت رکھتا ہے، عقائد اسلامیہ کا مقر ہے، اپنے آپ کو کافر یا غیر مسلمان نہیں کہتا، ایسا سمجھتا ہے جیسا کہ آگ میں ڈالا جانا، مسلمانوں کی مدد کے لئے تیار، اسلام کی ہر بات سے خوش، اسلام اور مسجد ونماز کا دل سے احترام، حج کا شوق، رسولوں اور بزرگان دین کا معتقد، اللہ تعالی کی توحید کا قائل لیکن نماز کا پابند نہیں۔ کبھی کبھی جمعہ وبقرعید پڑھ لیتا ہے، ترک نماز کی وجہ، معاندت نہیں، نہ استہانت، نہ استخفاف بلکہ غفلت یا تکاسل یا بعض ناواقف مسلمانوں کا خیال کہ

---

(۱) بخاری مع الفتح کتاب الفرائض باب من ادعی إلی غیر ابیه (۶۷۶۶) ۱۲/ ۶۲، مسلم مع النووی کتاب الایمان باب بیان حال ایمان من رغب عن أبیه وهو یعلم(۶۱) ۲/ ۱ ۱ ٤ (۲) مسلم مع النووی کتاب الایمان باب اطلاق اسم الکفر علی الطعن فی النسب والنیاحة(۶۷) ۱/ ٤۱۷ (۳) مسند احمد بن حنبل ۲/ ۱۷۹.

نماز بڑی چیز ہے، بڑے لوگوں، مولویوں کا کام ہے، ہم چھوٹے ناپاک ہیں، ہم کس طرح پڑھیں! یا نماز سیکھا ہی نہیں اور بوڑھے ہو گئے، اب خیال یہ جما کہ قرآن کی سورتیں اور دعائیں اور التحیات یاد نہیں، نماز کیوں کر پڑھیں، یا اس ارادہ میں رہا کہ آج شروع کرتا ہوں، کل شروع کرتا ہوں، آج کپڑے صاف نہیں، نہایا نہیں وغیرہ وغیرہ، اور نہ ان کو کوئی تعلیم دینے والا ملا کہ ہر بات کی تعلیم دے، ان کے خیالات کو دور کرے، پس ایسا شخص اگر مر جائے تو تنبیہ کے لئے مقتدی اور علماء لوگ اس کی نماز جنازہ نہ پڑھیں، بلکہ ایسے موقع پر اقتداء للسنۃ النبویۃ غصہ اور رنج ظاہر کریں۔ لیکن معمولی لوگ پڑھیں تو خود چشم پوشی اور تسامح کریں، اگر کوئی پڑھنے والا نہ ملے تو بعد رنج وغصہ ظاہر کرنے کے پڑھ لیں۔ لیکن جیفہ کافر کی طرح بے نماز جنازہ نہ گاڑ دیں۔ دلائل پر غور کرو:

(۱) ”عن عبادة بن الصامت قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: خمس صلوات كتبهن الله على العباد، من أتى بهن و لم يضيع منهن شيئا استخفافا بهن، كان له عند الله تبارك تعالى عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن، فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء غفرله“ (۱)،

یعنی: ”عبادہ بن الصامت سے روایت ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ پانچ نمازیں فرض ہیں بندوں پر، جو شخص ان کو ادا کرے گا اور کسی کو ضائع نہ کرے گا خفیف سمجھ کر، تو اس کے لئے اللہ کا عہد ہے کہ اس کو جنت میں داخل کرے، اور جو شخص اس کو نہ ادا کرے گا، تو اللہ کی طرف سے اس کے لئے جنت میں داخل کرنے کا عہد نہیں ہے، اگر چاہے اس پر عذاب کرے چاہے مغفرت کر دے“۔

(۲) ”عن أبي بكر قلت: يا رسول الله مانجاة هذا الأمر؟، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قبل مني الكلمة اللتي عرضت على عمي فردها، فهي له نجاة“ (۲).

یعنی: ”حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ اس عذاب الٰہی سے نجات کیوں کر ملے گی؟ اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: کہ وہ کلمہ جس کو میں نے اپنے چچا ابوطالب پر پیش کیا تھا جس کو انہوں نے رد کر دیا۔ جو شخص اس کو قبول کرے گا اس کے لئے نجات کا باعث ہو گا“۔

(۳) ”عن عبادة بن الصامت قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله حرمه الله على النار“ رواه مسلم (۱)، یعنی: ”جو شخص گواہی دے گا اس بات کی کہ کوئی معبود نہیں سوا اللہ کے، تحقیق کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے رسول ہیں، تو اللہ اس کو آگ پر حرام کر دے گا“۔

(۴) ”عن عثمان رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا

---

(۱) ابو داؤد كتاب الصلاة باب في من لم يوتر (۱۴۳۰) ۲/ ۳۰، سنن نسائى كتاب الصلاة باب المحافظة على الصلوات الخمس ۱/ ۱۴۶، ابن ماجة كتاب إقامة الصلوة والسنة فيها، باب ما جاء في فرض الصلوة الخمس والمحافظة عليها (۱۰۴۱) ۱/ ۴۴۹. (۲) احمد بن حنبل ۱/ ۲۰۲ (۳) مسلم مع النووى كتاب الإيمان باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا (۲۹) ۱/ ۳۴۲.

الله دخل الجنة"(١)، یعنی: ''جو شخص یہ یقین کر کے مرے گا کہ سوائے اللہ کے کوئی معبود نہیں وہ جنت میں داخل ہوگا''۔

(۵)عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريک له وأن محمدا عبده ورسوله، وأن عيسى بن عبدالله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق والنار حق، أدخله الله الجنة على ماكان من العمل" (متفق عليه) (٢).

(٦) "عن أنس بن مالک أن النبى صلى الله عليه وسلم ومعاذ رديفه على الرحل، قال: يا معاذ بن جبل، قال: لبيک يارسول الله وسعديک ثلاثا، ثم قال: مامن عبد يشهد أن لا إله إلاالله وأن محمدا عبده ورسوله الاحرمه الله على النار،قال: يا رسول الله أفلا أخبربها الناس فيستبشروا؟، قال: إذن يتكلوا، فأخبربها معاذ عند موته تأثما (متفق عليه) (٣).

(۷) "وعن أبى هريره قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لكل نبى دعوة مستجابة، فتعجل كل نبى دعوته، وإنى اختباء ت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة، فهى نائلة إن شاء الله، من مات من أمتى يشرک بالله شيئا" (مسلم) (٤).

(٨) وعنه أيضا"أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: أسعد الناس بشفاعتى من قال: لا إله إلا الله خالصا من قلبه"(٥)

حدیث اس لونڈی کی کہ جس سے آپ ﷺ نے سوال کیا"أین الله؟" خدا کہاں ہے؟''، "فأشارت إلى السماء"''اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا۔ پھر سوال کیا:"من أنا؟" میں کون ہوں؟، اس نے کہا:"أنت رسول الله "، ''آپ خدا کے رسول ہیں''۔ یہ سن کر آپ ﷺ نے فرمایا:"اعتقهافإنها مؤمنة"، ''اسے آزاد کردو یہ مومنہ ہے''۔(٦)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مومن ہونے کے لئے اللہ تعالی اور رسالت کا اقرار کافی ہے، اتنے ہی سے اس پر اسلامی احکام جاری کئے جائیں گے، یہ نہیں کہ اسلامی احکام جاری کرنے کے لئے نماز کا سوال بھی کیا جائے، اگر کوئی کہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ کو اس کے نماز پڑھنے کا علم تھا اس واسطے سوال نہیں کیا۔ لیکن واضح رہے کہ اگر آپ کو اس کے نماز پڑھنے کا علم تھا، تو أین الله ومن أنا کا سوال بے معنی تھا

(١) مسلم مع النووى كتاب الايمان بأب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا (٢٦) ١/٣٤٢ (٢) بخارى مع الفتح كتاب احاديث الانبياء باب قوله: يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الحق (٣٤٣٥) ٦/٥٨٦، مسلم مع النووى كتاب الايمان باب الدليل على ان من مات على التوحيد دخل الجنة قطعا(١٢٢٢٨/٣٤٠(٣) بخارى مع الفتح كتاب العلم باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا (١٢٨) ١/٢٢٦، مسلم مع النووى كتاب الايمان الدليل على أن من على التوحيد دخل الجنة قطعا (٢٣) ١/٣٥٣(٤) مسلم كتاب الايمان باب اختباء النبى ﷺ دعوة لشفاعة أمته (٥) بخارى مع الفتح كتاب الرقائق باب صفة الجنة والنار [illegible] (٦) موطا مالك [illegible]

گواس عاجز عبدالسلام کواس معاملے میں کوئی کلام کرنے کا نہ تھا لیکن مان نہ مان میں تیرا مہمان۔ یہ چند کلمے عرض کر دیئے گئے ہیں اہل علم اس طرف توجہ فرمادیں اور سطحی نظر سے کام نہ لیں۔

عبدالسلام مبارکپوری

(جریدہ اہل حدیث امرتسر ج:۸ ش:۳۴
۲۵ جمادی الثانی ۱۳۲۹/۲۳ جون ۱۹۱۱ء)

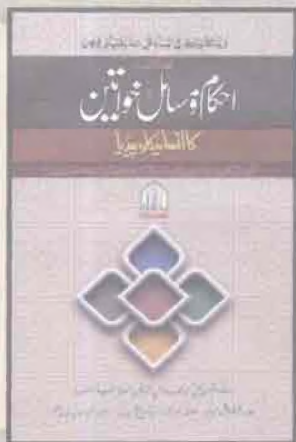
علم و عمل کی دنیا میں دارالابلاغ کے دو قیمتی تحفے

متقدمین و متاخرین محدثین کرام کی ایمان افروز زندگیوں اور علمی کارناموں کی تفصیلات مبارکہ اور تاریخ کے گمشدہ اوراق منظر عام پر

آسمان علم کے روشن ستاروں اور گلستانِ حدیث کے مہکتے گلابوں کا روح پرور ودلآویز اور ایمان افروز تحقیقی تذکرہ ....

پاکستان میں دارالابلاغ کے پلیٹ فارم سے پہلی مرتبہ منظر عام پر

خواتین اسلام کے گھمبیر مسائل اور ہلاکت خیز پریشانیوں کا شافی وکافی حل و علاج ....اور مومنات خواتین اسلام مشکلات کا مقابلہ کیسے کریں مسلمان خواتین موجودہ پرفتن میڈیا کے دور میں اپنے ایمان کو کیسے بچائیں۔علمائے حرمین شریفین کے فتاویٰ جات کی روشنی میں

خواتین کے الہدیٰ اور النور جیسے تعلیمی اداروں کو اسے اپنے نصاب کا حصہ بنانا چاہیئے

ہر عالم دین، تعلیمی ادارہ، مدرسہ، لائبریری و مکتبہ یہ دونوں کتب حاصل کرے ....اور قرآن و حدیث کے جگمگاتے موتیوں سے اپنی تاریک زندگی کو علم و عمل کے ''نور'' سے منور کر کے پرسکون و پر بہار بنائے........ اور ہر مبلغ و داعی، طالب علم و عالم دین اس روشنی کو ہر طرف پھیلا دے، تاکہ دکھوں و تکلیفوں اور پریشانیوں کی ماری امتِ مسلمہ کو سکھ کا سانس لے سکے۔ ابوالحسن مبشر احمد ربانی

کتاب و سنت کی اشاعت کا مثالی ادارہ